Rodolfo E. Mardones Barrera
(editor)

Invención de la psique nativa

Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto índigena en América Latina

Ediciones Universidad Santo Tomás



Rodolfo E. Mardones Barrera
(Editor)

Invención de la psique nativa

Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina





RiL editores

UST®
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

150.98 Mardones Barrera, Rodolfo E.
M Invención de la psique nativa. Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina / Editor: Rodolfo E. Mardones Barrera. — — Santiago : Ediciones Universidad Santo Tomás - RIL editores, 2017.

278 p. ; 23 cm.
ISBN: 978-956-01-0414-4

1 PSICOLOGÍA SOCIAL-AMÉRICA LATINA. 2. PSICÓLOGOS-AMÉRICA LATINA. 3. PUEBLOS INDÍGENAS-AMÉRICA LATINA



INVENCIÓN DE LA PSIQUE NATIVA
CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE LAS CARACTERÍSTICAS PSICOLÓGICAS ATRIBUIDAS AL SUJETO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA
Primera edición: mayo de 2017

© Rodolfo E. Mardones Barrera, 2017
Registro de Propiedad Intelectual
Nº 273.917

© Ediciones Universidad Santo Tomás, 2017
Avenida Ejército 146, Santiago
Dirección de Investigación y Postgrado
Contacto: iespinoza@santotomas.cl

© RIL editores, 2017
SEDE SANTIAGO:
Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
(56) 22 22 38 100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

SEDE VALPARAÍSO:
Cochrane 639, of. 92
CP 2361801 Valparaíso
(56) 32 274 6203
valparaiso@rileditores.com

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-0414-4

Derechos reservados.

Editor
Rodolfo E. Mardones Barrera

Prólogo

María Emilia Tijoux	Universidad de Chile. Santiago, Chile

Autores/as de capítulo

David Pavón-Cuellar	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, México
Ma. Concepción Lizeth Capulín	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, México
Marina Massimi	Universidad de São Paulo. Ribeirão Preto Brasil
Tomás Caycho	Universidad Privada del Norte. Lima, Perú
José García	Universidad Católica de Asunción. Asunción, Paraguay
Rodolfo E. Mardones Barrera	Universidad Austral de Chile. Valdivia, Chile. Universidad Santo Tomás. Los Ángeles, Chile /
Iván Villafuente	Universidad de las Américas. Quito, Ecuador
Carla Guerrón Montero	Universidad de Delaware. Newark, Estados Unidos
Rafael Estrada Mejía	Universidade Estadual Paulista Presidente Prudente, Brasil

Evaluación de pares

Este libro se adhiere a las normas de publicación de la American Psychological Association (APA 6ta Ed.) y al referato externo. Sigue un estricto proceso de revisión de pares, en donde todos los capítulos fueron sometidos a un arbitraje, mediante la modalidad de evaluación de doble ciego, a un comité científico internacional.

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Zaira Rivera Casellas	Universidad de Puerto Rico Río Piedras, Puerto Rico
Stefanie Pacheco Pailahual	Universidad de La Frontera Chile-Universidad Complutense de Madrid
Lumena Celi Teixeira	Universidade Católica de Santos, Brasil
Luis Eduardo León Romero	Universidad Cooperativa de Colombia Corporación Tiguaia, Colombia
Fernando Andrés Polanco	Universidad Nacional de San Luis, Argentina
Edgar Barrero Cuellar	Cátedra libre Martín-Baró, Colombia
Carlos del Valle Rojas	Universidad de la Frontera, Chile
Álvaro R. Vallejo Samudio	Universidad del Tolima, Colombia

REVISORES DE NORMAS DE REDACCIÓN Y ESTILO (APA 6TA ED.)
Solange Balboa Bravo
Javier Muñoz Sáez
Camila Rodríguez

Índice

Introducción

Historizar las características psicológicas sobre los indígenas, a nuestro juicio, tiene al menos, y no exclusivamente, tres ópticas de posicionamiento. En primer lugar, indagar una historia de la psicología de los indígenas latinoamericanos desde su propia cultura y comprensión de la realidad. En segundo lugar, estudiar descriptivamente la psicología de los indígenas latinoamericanos desde una perspectiva con pretenciones de objetividad basada en datos contrastables, y en tercer lugar, estudiar críticamente las características psicológicas atribuidas a los indígenas latinoamericanos por distintos dispositivos de colonización. La distinción, entre al menos estas tres perspectivas, estaría dada por la óptica de referencia que asumiría el agente que inscribe la «psicología del sujeto indígena» como una co-construcción, verdad o narrativa crítica, respectivamente. A continuación examinaremos cada posicionamiento para clarificar cuál es la perspectiva que esta publicación pretende asumir.

La primera óptica de posicionamiento, indagaría una historia de la psicología de los indígenas latinoamericanos desde su propia cultura y comprensión de la realidad, considerando no solo fuentes escritas, sino que también fuentes orales, ya que en muchos casos se privilegia la trasmisión oral de los saberes. La resistencia y vigencia cultural de muchas comunidades indígenas en América latina exige una lectura participativa de sus procesos, reconociendo la agencia de los sujetos en la construcción de su propia vida y su cultura. Es decir, dar cuenta de una concepción autóctona de las características

psicológicas de los sujetos indígenas o al menos respetar los códigos interpretativos de su mundo psíquico mediante el reconocimiento.

La segunda posibilidad de posicionamiento estudiaría descriptivamente la psicología de los indígenas latinoamericanos desde la perspectiva de agentes externos a su cultura. Asume un carácter objetivo y racional. Esta posición depositaría su confianza a las fuentes históricas elaboradas por los agentes de colonización de América Latina, debido a que estas, en su mayoría, han sido escritas por hispanos o portugueses y, por lo tanto, nos permiten conocer solo una parte de la historia. En este contexto, las características serían expuestas sobre el sujeto indígena, sin considerar su rol activo en la construcción de una narrativa de sí mismo, siendo un agente externo, legitimado por instituciones de la sociedad occidental (Iglesia, ciencia, Estado), quien definiría la calidad explicativa de las aseveraciones sobre el mundo psíquico de los autóctonos, por sobre la explicaciones culturales de orden local.

La tercera óptica de posicionamiento sugiere estudiar críticamente las características psicológicas atribuidas a los indígenas latinoamericanos por distintos dispositivos de colonización, asumiendo un carácter crítico y de sospecha respecto de las condiciones contextuales e ideológicas en que los agentes externos, legitimados por instituciones de la sociedad occidental, caracterizan a los autóctonos de los territorios colonizados. Este posicionamiento se orienta con escepticismo ante la capacidad de los nuevos agentes externos para dar cuenta de la psicología de los indígenas, por lo tanto, el objeto de estudio pasa a ser el dispositivo «psi» y los usos políticos de este, y no los indígenas y sus características.

Reconociendo estas ópticas, que observamos como posibles posicionamientos en la temática de estudio del libro, se propone, desde la tercera óptica, como objetivo: indagar las caracterizaciones psicológicas atribuidas desde el siglo XIV al siglo XX a los sujetos indígenas, visibilizando discursos prácticos de «invención de la psique nativa». Para cumplir este objetivo, el libro se detiene en la «construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina» y reúne estudios

de caso en territorios, y sobre comunidades indígenas diversos y en distintas etapas de los procesos de colonización de lo que hoy conocemos como América Latina y sus fronteras nacionales, como lo son el caso de México, Brasil, Paraguay, Perú, Ecuador y Chile.

En el primer capítulo de este libro, Pavón-Cuéllar y Capulín estudian las caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos, recurriendo a fuentes históricas en donde se identifica el discurso de defensores de indios y otros clérigos del siglo VI. Massimi, por su parte, recurriendo a fuentes históricas que relevan el discurso jesuita, presenta un capítulo que expone las características psicológicas del indígena brasileño entre los siglos XVI al XIX. En el tercer capítulo, Caycho desribe la psicología de los indígenas peruanos según las ideas de Hipólito Unanue y Hermilio Valdizán entre los siglos XVIII y XX. En el cuarto capítulo, García constata estudios con objetivos de caracterización psicológica y antropológica sobre los indígenas del Paraguay entre los siglos XIX y XX. En el quinto capítulo, Mardones presenta un análisis del discurso a un texto de caracterización psicológica de los mapuches en el contexto de la cuestión social en Chile. Finalmente, en el sexto capítulo, Villafuente, Estrada y Guerrón presentan algunas narrativas sobre lo indio en Ecuador.

No cabe duda de que el estudio sobre las caracterizaciones de los indígenas ha sido investigado de forma más completa por historiadores, antropólogos o los propios sujetos indígenas de América Latina, sobre todo reconocemos estos últimos trabajos como valiosos para la autodeterminación de las comunidades indígenas. Sin embargo, este libro hace el esfuerzo por estudiar el discurso psicológico, ya no solo entendido como una práctica disciplinaria cerrada, sino que como un dispositivo que funciona en su extensión y solidez institucional, es decir, como implantación y circulación de un discurso psicológico, en donde se le da un uso político al saber, incluso, antes de que la psicología se institucionalizara como disciplina, carrera universitaria y se profesionalizara en los distintos países latinoamericanos. En relación a lo anterior, este libro se reconoce a sí mismo como un aporte limitado y no acabado sobre

el tema que trata, se presenta con humildad como una posibilidad de reflexión e investigación del discurso psicológico y las instancias de subjetivación que este ha posibilitado en la definición de nuevos sujetos sociales.

Prólogo
Antes era y hoy es el racismo

María Emilia Tijoux

Quiero agradecer a los autores de este libro y principalmente a su editor, Rodolfo Mardones, por invitarme. Mi aceptación puede ser entendida como un acto de irresponsabilidad, pues no soy ni psicóloga ni especialista de los temas que trata, por lo tanto intentaré entregar algunas ideas desde mi propia producción y desde las cercanías con temáticas que el libro aborda. Investigando las vidas de los inmigrantes en estas últimas décadas, agradezco al texto la enseñanza de diversos hechos acaecidos en nuestra América Latina que contribuyen a una mejor comprensión del fenómeno y también comprueban que aun cuando se trata de acontecimientos dados en tiempos muy distintos, hay una antigua historia de violencia y de castigo que hace comprensibles la producción de prácticas y discursos sobre sujetos que antes como ahora, son catalogados negativamente como «salvajes», bárbaros», «inferiores», «ignorantes», «peligrosos», entre muchas otras calificaciones que provienen de la conquista, la Colonia, el esclavismo, la constitución del Estado-nación, los procesos de chilenización o las políticas de seguridad. El sujeto indígena que el libro presenta, y el modo en que ha sido construido, tienen muchos puntos de anclaje con el sujeto inmigrante que puede ser indígena o negro, debido a una inmigración reducida —de modo racista— a seis nacionalidades. En suma, este libro advierte del racismo fraguado ya en la historia de nuestro continente.

Desde fines de la Segunda Guerra Mundial y también después de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1949,

las sociedades democráticas se habían comprometido a combatir el racismo y la discriminación racial en todos sus territorios. Solo que siguiendo a Balibar (2005), el racismo como prejuicio racial no existía como tal antes de las declaraciones redactadas por el grupo de especialistas reunidos por la UNESCO entre 1951 y 1952 que produjeron posteriormente, en 1960, un documento denominado «El racismo ante la ciencia». Para este autor se trata de una ruptura epistemológica que abre a un nuevo paradigma intelectual, que debe ser examinado con cuidado, pues se mezclan en él diversas disciplinas y puntos de vista atados al campo del saber-poder.

Lamentablemente, situaciones de gran violencia observadas en el mundo actual, confirman que el racismo permanece muy activo y productivo en cuanto a las injusticias, persecuciones, expulsiones y genocidios. Hacia los países industrializados llegan las personas buscando sobrevivir, amenazadas de muerte y desesperadas por trabajar. Contra ellas, el racismo se manifiesta directamente y es tanta su fuerza, que las declaraciones de principio, la entrega de datos sobre su realidad, la defensa de los más dañados e incluso la búsqueda de soluciones propuestas por asociaciones, universidades, personas de gobierno, intelectuales y artistas, no consiguen enfrentar la *exclusión racial* manifestada en distintos actores. Estos sufrimientos colectivos que mellan hoy en individuos y grupos que los viven concretamente, estaban ya presentes en los indígenas y en las violencias que este libro investiga.

El enfoque por la psicología que se propone es muy interesante, porque trae la disciplina hacia un fenómeno donde no ha estado muy presente y apuesta por indagar en aquellas subjetividades y emociones de tantos sujetos que no han tenido importancia social y que han sido desalojados/as de la historia. Ingresar desde los discursos o la construcción que otros han hecho de los sujetos y principalmente quienes los dominaron y evangelizaron, ayuda a pensar cómo fueron y cómo vivieron las discriminaciones. Se agradece mucho esta labor de búsqueda científica sobre lo que les ocurrió, respecto a sentimientos, experiencias y sufrimientos, una subjetividad siempre lejana que a veces encontramos (como en el caso de los

esclavos) en archivos de compra y venta o de conflictos legales. Los sujetos indígenas que acá conocemos han quedado silenciados por los amos, tal vez por la generalización de sus historias personales o por la naturalización del desprecio sobre sus vidas.

El libro entonces, al mismo tiempo que invita a reflexionar respecto a la negación de estas existencias, permite dialogar sobre las razones históricas y políticas que están a la base de humillaciones de antes que tienen efecto ahora, en situaciones actuales, como por ejemplo la estigmatización cotidiana y la violencia sobre el pueblo mapuche, encadenado a las decisiones de un Estado que aplica sobre sus hombres, mujeres y niños, políticas policiales y lenguajes de guerra. Vemos entonces que los castigos reiterados, el encarcelamiento, la persecución y la construcción estereotipada de un sujeto «otro» no son más que un castigo político e ideológico que contiene a la xenofobia y al racismo contra distintos pueblos y en distintos momentos de la historia.

Siendo muchas las dimensiones que el racismo contiene, podemos detenernos en aquel pensamiento racial que ha impregnado la historia, en general, y a la chilena con el uso repetido de estereotipos y prejuicios atados a la «raza», pues asistimos a una construcción de representaciones de la *diferencia* dada en términos raciales, que ha conseguido armar una visión desigual del género humano. En esta construcción han participado diversos agentes, tales como la comunidad científica, el mundo colonial, los estados, la prensa y hasta manuales de historia que difunden una visión racial del mundo. Se supone que hay fundamentos biológicos de los pueblos, explicados como una «herencia racial», dada en un proceso donde algunas «razas» (o una sola) podrían ser competentes para participar del proceso civilizatorio.

Las «otras razas», juzgadas como inferiores, quedan atrás o simplemente habrían llegado «atrasadas» al proceso. Autores como Tzevan Todorov (1991) entienden este asunto como una ideología o doctrina del racismo que genera comportamientos de odio o desprecio, o Pierre-André Taguieff (1988), quien señala que el pensamiento racial implica —más que generar violencia— ingresar la

teoría política y la historia a las ciencias naturales, develando a una antropología racial que explicaba los hechos sociales desde factores hereditarios-raciales, tal como lo hiciera —entre otros— Arthur de Gobineau desde sus teorías seudocientíficas en el «Ensayo sobre la desigualdad de la razas humanas», o el conocido Gustave Le Bon (1988), con su libro sobre la psicología de las masas, que remitía a una ideología colonial y consideraba aspectos emocionales.

El criterio «color de la piel» también fue ampliamente esgrimido por los científicos desde los siglos XVII y XIX para definir las razas y a él se agregaron criterios cuantificables para clasificarlas y después separarlas. La anatomía comparada, la etnología y la antropología física buscaron medir los cuerpos. Eran los «raciólogos» que trabajaron para aplicar, por ejemplo, el término «caucásico» a la raza blanca en Estados Unidos, que debiera ser revisado por su equívoco, pero que se sigue usando en un país donde el racismo no ha dejado de proliferar. Las teorías seudocientíficas del régimen nazi también utilizaron los trabajos del médico francés René Martial (1934), que el régimen de Vichy nombrara como especialista oficial de la inmigración y *experto* en materia de selección[1]. Otros *especialistas* también trabajaron con este objetivo, por ejemplo para medir los ángulos faciales[2] o las dimensiones de los cráneos, partiendo siempre de las características positivas de los blancos (Langlebert, 1898), raza considerada importante, inteligente, de pueblos con el mayor grado de civilización y que deja en lugares inferiores a los negros[3].

1 Uno de sus libros publicado en 1931, *Traité de l'immigration et de la greffe inter-raciale*, se editó en Bélgica una vez, y fue la base de muchos trabajos médicos. Este autor se convirtió en especialista de la inmigración y declaraba que quienes se instalaran en Francia debían hacerlo bajo «criterios infalibles» examinados desde la sangre y la cercanía entre el «índice bioquímico de la sangre» y el índice promedio de los franceses. Decía que el grupo 0 era el único que podría aceptarse en Francia, porque solo ellos podrían integrarse. Se trataba principalmente de belgas, polacos, italianos y bereberes. No obstante, la mezcla «ideal» era entre alemanes y franceses. Luego comenzó a aplicar sus teorías a los judíos. Tiene una serie de libros sobre estas cuestiones.

2 Véanse los trabajos de Louis Jean Marie Daubenton y Petrus Camper.

3 *Le Tour de la France par deux enfants*, G. Bruno, 1877, p. 188: «Las cuatro razas de hombres: blanca es la más perfecta de las razas humanas, habita sobre todo en Europa, el oeste de Asia el norte de África y en América. Se reconoce por su cabeza ovalada, una boca poco grande y labios poco espesos. Además

Estas doctrinas y estas categorías racistas elaboradas y aplicadas principalmente en Europa han tenido efecto en América Latina y en otros países del mundo, consiguiendo acumular *diferencias* que se buscan explicar «científicamente», valorando y clasificando características físicas a las que generalmente se agregan las morales y culturales. La Segunda Guerra y su barbarie fueron la prueba irrefutable de un racismo cruzado por la expansión de una política que llevó a la muerte a millones de personas. Posteriormente se buscó demostrar su falsedad, la mitología que la sostenía como sus pretensiones científicas, pero aun con las amplias campañas que se llevaron a cabo en ese momento para terminar con el racismo, este sigue en pie, despierta con las crisis y se fortalece cuando hay acuerdo social para la exclusión y la expulsión de las personas. Puede alojarse en la ignorancia y en la falta de estudios científicos, pero esas explicaciones no bastan para explicar su fuerza carismática y racional que consigue convencer a las sociedades del supuesto peligro sobre grupos y sujetos pobres que viven en un país o llegan a él para buscar trabajo. De ahí proviene el éxito de políticas seguritarias que preferentemente operan contra regiones, poblaciones o sectores empobrecidos que supuestamente albergan a estos «sujetos peligrosos»[4].

El racismo es una ideología que categoriza negativamente al individuo tanto desde afuera, a partir de las estructuras que consiguen sostenerlo y mantenerlo; como desde aquellas interacciones dadas en los encuentros más cotidianos y cuya violencia consigue que el individuo mismo interiorice el rechazo, condenado de cierto modo por una historia que lo ha hecho dominado o convencido de que debe ocupar un lugar «inferior» o subalterno. Si seguimos en este marco a Hanna Arendt (2006), ella piensa al racismo desde el

---

su color puede variar. La raza amarilla ocupa principalmente el Asia oriental, China y Japón: rostro plano, pómulos salientes, nariz plana, párpados rasgados, ojos almendrados, poco cabello y escasa barba. La raza roja que habitaba antes en América tiene una piel rojiza, los ojos hundidos, la nariz larga y arqueada y pequeña frente. La raza negra que ocupa sobre todo África y el sur de Oceanía tiene la piel muy negra, los cabellos muy rizados, la nariz aplastada y labios espesos, los brazos muy largos».

[4] Ver a este propósito los trabajos de Loïc Wacquant.

totalitarismo, como un sistema que se ha fundado en una opinión única que tiene mucha fuerza y atrae a la gente. Es en suma, una ideología que fabrica de cierto modo el futuro y promete cambios basados en diversos mitos.

Así, el racismo operará sin obstáculos y en sus diversas formas (como racismo biológico, cultural, primario, cotidiano, institucional, científico), para legitimar y naturalizar el castigo y principalmente la explotación, lo que implica en algún momento, racionalizarlo. Tal como advierte Memmi, el acusador (racista) puede siempre justificar plenamente sus agresiones y sus privilegios frente a una víctima, porque esta ya ha sido separada de la sociedad por diferencias biológicas, reales o imaginadas. Estas diferencias son generalizadas y valoradas como normales y tanto el indígena como el negro, o también el inmigrante pobre, pueden quedar en cualquier momento fuera del contrato. Esta afirmación se verifica en el deseo de expulsión actual en nuestro país que si bien ya se lleva a cabo hace varios años, hoy aparece como una exigencia generalizada.

En este contexto vale extraer algunos elementos del curso del 17 de mayo de 1976 dado por Foucault en el *College de France*, para pensar al racismo como una estrategia que forma parte del gobierno y que se cobija en el Estado. Después de haber trabajado el problema de la guerra para reflexionar los procesos históricos, Foucault recuerda que en el siglo XVIII, la guerra se había concebido como «guerra de razas» y aunque la noción misma de guerra había sido eliminada del análisis histórico por el principio de la universalidad nacional, la raza no era un tema que desaparecería, sino que más bien regresaría «vestida» de racismo de Estado. Porque todo funcionamiento moderno del Estado pasa por el racismo, en tanto este es un medio para gobernar a los vivos.

El racismo, según Foucault, cumple dos funciones. Una primera función, en tanto mecanismo fundamental del poder que ejercen los Estados modernos cuando introducen una ruptura en el campo de la vida, se da *entre lo que debe vivir y lo que debe morir*. Pero como la población no es homogénea, la «raza» es un indicador que permite producir un corte, dado que al establecer la *diferencia*, nos

dice que hay «unos individuos y *otros* individuos», que hay «unos grupos y *otros* grupos» y que esos *otros* son quienes permiten dicho corte diferenciador. Se trata de unos *otros* que son útiles y necesarios para la vida de la nación y que en algún momento dependiendo del «interés» podrán ser expulsados o aniquilados. Es decir que su existencia, aun siendo negada viabiliza estos cortes, estas fragmentaciones. Una segunda función que cumple el racismo es la de buscar que regrese la antigua relación de guerra, que advierte que para vivir *es necesario matar*, pero de un modo nuevo. Se trata, en este caso, de la relación biológica que hay entre mi propia vida y la vida de otro. Entonces la muerte del otro se vuelve condición de mi propia vida, pero también de la vida en general y por eso, la muerte del otro conseguirá que la vida (para todos) sea más sana y más pura. De ese modo se reorganizará el conjunto de la sociedad, pues con este corte armado gracias a la producción de *diferencia*, se establecerá el orden que permite la vida (Brossat, 2013).

Por lo tanto, hay que pensar políticamente cuándo matar. No matar todo el tiempo ni en cualquier momento, pues se trata de unos *otros* necesarios. Hoy día, por ejemplo, unos mueren «normalmente» en el Mediterráneo, en los muros electrificados, en los techos de trenes como «La Bestia» en México o en distintas fronteras. A la vez, hay un tráfico ilegal de personas inmigrantes que beneficia a quienes buscan rentabilizar sus negocios, mientras otros son requeridos para trabajar en nichos laborales que parecieran estar «especialmente destinados» a personas inmigrantes. Sayad advierte que un inmigrante es esencialmente fuerza de trabajo, pero provisoria y en tránsito y aunque esté destinado a morir, no es más que un trabajador y, por lo tanto, desaparece cuando desaparece el trabajo (Sayad, 2006). ¿Una nueva esclavitud? La pregunta es compleja, pero puede servir para debatir sobre situaciones actuales pensadas a la luz de una historia general y de una historia individual de quienes fueran objeto de sufrimiento.

En las masacres coloniales, las muertes dieron vida y fortalecieron a las naciones poderosas, además que poseer un esclavo otorgaba rango social. Fueron estos *otros* «inferiores» que por su

«raza», quienes les concedieron los estatus de prestigio que tuvieron. Actualmente estas masacres siguen existiendo bajo otras formas de persecución mortífera, como las decisiones estatales y administrativas que organizan leyes migratorias con objeto de expulsar, detener por sospecha, construir «perfiles étnicos» que permiten la intervención policial y realizar arrestos reiterados contra los *otros* entendidos como indígenas o inmigrantes *peligrosos*, señalados por su *otredad* de origen y de pobreza. Esto ocurre hoy contra los post-colonizados, cuando se les acorrala en sus regiones o barrios, se les expulsa para que no regresen y se les detiene en distintas fronteras. En las de afuera y en las de adentro del propio país. Porque el racismo es una estrategia global del Estado. La sociedad busca normalización permanente y la figura del *otro* condenado lo permite. Es el regreso de un racismo biológico, que implica selección del más fuerte, del mejor, del más adaptado y del más capaz para garantizar la superioridad y la *pureza* de su raza (Foucault, 1976).

Queda por ingresar en la mentalidad del racista chileno hoy para buscar qué es lo que ha permanecido de esas construcciones estructurales que se incorporaron en la historia de quienes lo educaron —por dentro y por fuera—, vale decir, lo que ha constituido un *habitus* que hoy se manifiesta con tanta fuerza y que se forjara en clave «blanca». Pero también vale explorar lo nuevo que ha ingresado para fortalecerlo o en otros casos, para debilitarlo. La psicología sin duda tiene en esto un rol fundamental. No solo por la necesidad de su participación en investigaciones interdisciplinarias donde entregue su contribución respecto a las decisiones que toma el individuo o los daños que se acumulan para convertirlo en un sujeto racista o en uno racializado, sino también para contribuir a examinar los discursos y las expresiones que consiguen estatuir su legitimidad cuando se difuminan en la corriente más cotidiana de las cosas de la vida, como sucede con las emociones y con las incansables búsquedas de identidad.

Pareciera que el sujeto indígena que nos ha sido presentado en esta obra colectiva regresa para golpear puertas y conciencias sobre lo que ha sido construido sobre él/sobre ella, como *diferencia*. Sin

duda, y de acuerdo con lo que Rodolfo Mardones afirma al final de su capítulo, es urgente examinar la actual actividad científica y tal vez buscar allí cómo ha participado de las ideologías y los sentidos comunes que a veces ha invisibilizado al sujeto que sufre o lo ha convertido en héroe, dejándolo por consiguiente siempre *afuera*. Este trabajo empuja, por lo tanto, a seguir investigando en la línea de unas ciencias sociales comprometidas con los sujetos que han protagonizado y protagonizan las historias más duras de nuestras sociedades.

Referencias

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Balibar, E. (2005). La construction du racisme. *Le racisme apres les races*, Actuel Marx 38, 11-28. Recuperado de: https://www.cairn.info/article.

Brossat, A. (2013). Le racisme comme technologie du pouvoir. *Ici et ailleurs*, Paris.

Langlebert, J. (1898). *Histoire naturelle* (61° edición). Paris: Delalain Freres.

Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo* (Il faut défendre la société). Buenos Aires: Altamira.

Le Bon, G. (1988). *Psychologie des Foules* (1895). Paris: Presses universitaires de France. Collection «Quadrige».

Martial, R. (1934). *La Race française (1934)*. Paris: Mercure de France.

Memmi, A. (1994). Le Racisme, description, définition, traitement. Paris: Folio actuel.

Sayad, A. (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Paris: Ed. Raisons d'agir.

Todorov, T. (2003). *La conquista de América: El problema del otro* (13º ed.). México, D.F.: Siglo XXI.

Taguieff, P.A. (1998). *Le Racisme. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris: Flammarion, «Dominos».

La conquista de un alma racional: caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos en discursos de los defensores de indios y de otros clérigos del siglo XVI

David Pavón-Cuéllar
y María Concepción Lizeth Capulín Arellano
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo,
Morelia, Michoacán, México

Nos ocuparemos aquí de la manera en que los indígenas mesoamericanos, habitantes de los territorios actualmente ocupados por México y Centroamérica, fueron psicológicamente caracterizados por algunos clérigos españoles que escribieron sobre las poblaciones originarias del Nuevo Mundo en el transcurso del siglo XVI. La caracterización psicológica será entendida como aquella que se refiere al alma y a sus facultades, incluyendo habilidades y capacidades intelectuales, disposiciones emocionales y formas de sensibilidad, así como tendencias morales, vicios y virtudes, rasgos de carácter y de personalidad, carencias y potencialidades. Estos aspectos serán analizados en la trama discursiva en la que aparecen y en la que se relacionan unos con otros dentro de las fuentes primarias consultadas.

Los precedentes directos del presente capítulo se encuentran en nuestras propias investigaciones y reflexiones en torno a la defensa de indios en la psicología novohispana (Pavón-Cuéllar, 2013), y, específicamente, en la obra de Fray Bartolomé de las Casas (Pavón-Cuéllar, Cantoral y Juárez, 2011). Al realizarse en una perspectiva

estrictamente psicológica, nuestra línea de trabajo se distingue de acercamientos más generales en los campos de la historia, la filosofía y los estudios latinoamericanos (v.g. Cunill, 2012; Dumont, 2009; Todorov, 2003; Zavala, 1987). Al mismo tiempo, al adoptar una posición crítica en psicología y al tomar nuestras distancias con respecto a las versiones modernas dominantes de la disciplina, intentamos evitar los riesgos de la psicologización y de la extrapolación anacrónica de nuestras categorías psicológicas en los materiales discursivos analizados. Estos materiales son abordados en su particularidad histórica. Sin embargo, si han merecido nuestra atención, es porque les atribuimos una profunda significación para la manera en que se piensa y se hace la psicología en la actualidad, especialmente en el ámbito cultural latinoamericano. Dejamos a otros, como Páramo-Ortega (2006, 2011), el esfuerzo de interpelar y debatir los materiales discursivos que nosotros, por lo pronto, nos limitamos a examinar y exponer, aunque permitiéndonos puntualmente interpretar detalles que juzguemos reveladores o simplemente sospechosos.

Esta vez incursionaremos en los discursos de algunos clérigos bien conocidos en el contexto histórico de la conquista española de la región mesoamericana: Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, Alonso de la Veracruz y Francisco López de Gómara. En lugar de abordar por separado sus respectivas obras, como lo hicimos con algunos de ellos en trabajos anteriores, ahora exploraremos esas obras de manera transversal, concentrándonos en cuatro cuestiones en las que nos detendremos sucesivamente: su diferencia absoluta con respecto a los europeos, el aprendizaje, la inteligencia y la racionalidad, y la mansedumbre y la obediencia. El análisis de tales temas nos conducirá finalmente a profundizar en el sutil cuestionamiento que algunos de los mencionados clérigos dirigen contra la representación degradante de los indígenas promovida por otros sectores en la misma época. Para situar a los diferentes sectores y sus discursos respectivos, empezaremos por una breve revisión biográfica de los cronistas y defensores de indios que aquí abordaremos, así como

por un recordatorio del contexto histórico de la conquista de América en el siglo XVI, específicamente de los acontecimientos y de las circunstancias que juzgamos determinantes para el tema que nos ocupa, como fueron la promulgación de las *Bulas Alejandrinas*, la violencia de los conquistadores, el repartimiento y la encomienda, el sermón de Antonio de Montesinos, la Junta de Burgos, el decreto de las Leyes Nuevas y la Controversia de Valladolid.

De las *Bulas Alejandrinas* a la Controversia de Valladolid

Suele considerarse que la aventura europea en tierras americanas empezó cuando las carabelas capitaneadas por Cristóbal Colón zarparon del Puerto de Palos de la Frontera el 3 de agosto de 1492. Una semana después, el 11 de agosto, fue elegido nuevo papa, con el nombre de Alejandro VI, el arzobispo de Valencia, Rodrigo Borgia, quien fuese amigo de los reyes católicos Isabel y Fernando, a los que había respaldado en su reconocimiento como herederos del trono y de los que había recibido diversos favores, entre ellos varios dominios y grados nobiliarios para sus familiares. Esta relación estrecha entre el Papa y los reyes fue decisiva para el futuro del Nuevo Mundo. Ya entre mayo y septiembre de 1493, pocos meses después de que la primera expedición marítima de Colón hubiese regresado a Europa, y cuando ni siquiera se sabía todavía que se había descubierto un nuevo continente, el papa emitió las *Bulas Alejandrinas*, que le otorgaron a la Corona de Castilla el derecho a conquistar las tierras recién descubiertas y la obligación de evangelizar a sus habitantes.

Legitimando la conquista y la evangelización, las *Bulas Alejandrinas* fueron frecuentemente interpretadas como una suerte de salvoconducto político, eclesiástico, religioso e incluso moral para la conversión forzada y para el saqueo, la destrucción, el sojuzgamiento, la esclavización e incluso la aniquilación de los indígenas. Fue como si el propio Sumo Pontífice hubiese autorizado que se desataran la furia, la ambición y la codicia de los conquistadores. Los abusos fueron

tales que diezmaron considerablemente a la población y provocaron la desaparición de tribus enteras que habitaban en las Antillas.

En 1511, en Santo Domingo, el fraile dominico Antonio de Montesinos (1475-1540) pronunció un célebre sermón en el que denunció los abusos de los conquistadores contra la población indígena. Montesinos (1511) cuestionaba de manera clara y explícita las «detestables guerras» de conquista y la «cruel y horrible servidumbre» a la que se había reducido a los indígenas (párr. 3). Su conclusión contundente era que los conquistadores no estaban en mejores condiciones para «salvarse» que aquellos que desconocían o rechazaban la fe cristiana (párr. 4).

El sermón de Montesinos fue tan conocido y tuvo tanto impacto en su tiempo que parece haber sido un factor decisivo por el que el rey Fernando convocó a teólogos y juristas a reunirse en la Junta de Burgos en 1512. Se enfrentaron aquí las posiciones de quienes desconocían y quienes reconocían el derecho natural de los indígenas. En una reconciliación de ambas posiciones, se promulgaron las Leyes de Burgos, las primeras que protegían a los indígenas americanos al conferirles formalmente la naturaleza jurídica de personas libres, al reconocerles el derecho de propiedad y al prohibir su esclavización y la explotación de su trabajo, aunque también, al mismo tiempo, autorizándose el uso de la fuerza para cristianizarlos, reduciéndolos a la condición de súbditos de los reyes católicos y aceptándose que se les obligara a trabajar para la Corona (Altamira, 1938; Domingo, 2012). Fue así como se legalizó el trabajo forzoso y específicamente las instituciones del *repartimiento* y de la *encomienda*, es decir, la repartición de indígenas encomendados a colonizadores españoles que estaban autorizados a forzarlos a trabajar (Zavala, 1935; Mira Caballos, 1997; Thomas, 2007).

Ciertamente las Leyes de Burgos se tradujeron en diversas ordenanzas que regularon el régimen de trabajo forzoso de los indígenas, así como su alimentación, su vivienda, su higiene y su jornal. Sin embargo, debido a la insuficiencia y la relativa inobservancia de estas primeras leyes, continuaron los abusos contra una población indígena que seguía disminuyendo de modo alarmante.

Se promulgaron entonces, en 1542, las Leyes Nuevas, en las que se decretaba la extinción de la encomienda y se prohibía claramente la esclavitud de los indígenas, pero estas leyes se enfrentaron también a la resistencia de los encomenderos, por lo que fueron derogadas en Perú y suspendidas en México. La llamada *polémica de los naturales* continuó en los años siguientes y tuvo su punto culminante entre 1550 y 1551, en la Controversia de Valladolid, en la que se enfrentaron las dos posiciones representadas por Juan Ginés de Sepúlveda, quien justificaba la guerra de conquista contra unos indígenas a los que juzgaba inferiores por naturaleza, y Bartolomé de las Casas, quien se basaba en una concepción embrionaria de los derechos naturales del ser humano para denunciar la opresión, explotación y destrucción de las poblaciones autóctonas (Dumont, 2009).

Los clérigos ante la cuestión indígena

Tanto antes como después de la Controversia de Valladolid, la posición de Bartolomé de las Casas fue compartida y reivindicada por diversos clérigos a los que podemos designar de manera genérica, siguiendo la tradición, como *defensores de indios*. Fueron ellos quienes se opusieron de manera más decidida y efectiva, durante el siglo XVI y hasta el XVIII, a los abusos de los conquistadores contra las poblaciones del Nuevo Mundo. Aquí nos ocuparemos de cuatro, bien conocidos en la actualidad, que vivieron en el siglo XVI, que se ocuparon específicamente de los indígenas mesoamericanos y cuyos argumentos incursionan en el terreno psicológico: Julián Garcés, Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Motolinía o Toribio de Benavente. Además de revisar algunos discursos de estos defensores de indios propiamente dichos, mencionaremos puntualmente la obra de otros cuatro clérigos de aquellos años que también ofrecen valiosas caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos: el historiador Bernardino de Sahagún, el filósofo Alonso de la Veracruz, el cronista Francisco López de Gómara y el misionero y naturalista Joseph de Acosta.

Todos los autores de los que nos ocupemos nacieron entre mediados del siglo XV y principios del siglo XVI en la península Ibérica: Acosta en los alrededores de Valladolid, López de Gómara en la región de Soria, Veracruz en las inmediaciones de Guadalajara, Motolinía en la provincia de Zamora, Sahagún en la de León, De las Casas en Sevilla, Garcés en Aragón y Quiroga cerca de Ávila. Algunos cursaron estudios universitarios: Quiroga, Sahagún y De las Casas en Salamanca, y Acosta y López de Gómara en Alcalá de Henares. Con la excepción de López de Gómara, todos ellos residieron en el continente americano y específicamente en el Virreinato de la Nueva España, lo que les permitió conocer y tratar directamente a los indígenas. Acosta pasó la mayor parte de su vida en el Virreinato del Perú, mientras que De las Casas tuvo la ocasión de vivir en La Española, Cuba, y diversas regiones centroamericanas. De los que se radicaron en el Nuevo Mundo, todos fueron misioneros o evangelizadores, pero también llegaron a ser, en algunos casos, investigadores del mundo indígena como Bernardino de Sahagún, maestros como Alonso de la Veracruz y reformadores sociales como Vasco de Quiroga. Algunos se desempeñaron como altos funcionarios en la Corona: Quiroga fue oidor de la Audiencia de México y visitador de Michoacán, mientras que Julián Garcés y Bartolomé de las Casas fueron oficialmente nombrados «protectores de indios». Hubo tres obispos: De las Casas de Chiapas, Quiroga de Michoacán y Garcés de Tlaxcala. Todos formaron parte de la Iglesia y algunos pertenecieron a grandes órdenes religiosas: Acosta fue jesuita, Garcés y De las Casas fueron dominicos, y Sahagún, Quiroga y Motolinía fueron franciscanos.

Además de lo dicho, aunque no haya tiempo de revisar detenidamente las vidas y las obras de los autores mencionados, conviene recordar brevemente algunos detalles cruciales de sus respectivas biografías, así como ciertos rasgos salientes de su caracterización psicológica de los indígenas mesoamericanos:

- Julián Garcés (1452-1542) fue el primer obispo de la Nueva España, estableció escuelas para indígenas en Tlaxcala y Hueytlalpan, y fue nombrado «protector de los indios» por

el rey Carlos I. Se opuso decididamente a la esclavitud de los indígenas y los defendió ante el Consejo de Indias. Obtuvo del papa Paulo III las bulas *Altitude Divini* y *Sublimi Deus*, ambas de 1537, que declaraban a los indígenas dignos de recibir los sacramentos, ser bautizados y contraer matrimonio. También consiguió del papa una epístola de 1542 que reconoce el derecho de los pueblos autóctonos a poseer bienes y a elegir su modo de vivir. En su caracterización psicológica de los indígenas, ensalzó particularmente sus facultades racionales e intelectuales.

- Vasco de Quiroga (1470-1565) conoció de cerca el mundo musulmán, vivió en Orán y representó a la Corona española en los tratados de paz con el rey Abdulá de Tremecén. Conoció muy bien la cultura humanista de su época, siendo admirador de Tomás Moro y lector de Erasmo de Rotterdam. Una vez instalado en el Nuevo Mundo, concibió una república de indios con bienes comunitarios y formas de organización indígena. También fundó varios hospitales y pueblos-hospitales, así como el Colegio de San Nicolás Obispo, antecedente directo de la actual Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Al describir psicológicamente a los indígenas, destacó todo aquello que les permitía ser evangelizados, como la mansedumbre, la docilidad y la sumisión.
- Bartolomé de las Casas (1474-1566) participó en guerras de conquista en las Antillas y fue beneficiado por los repartimientos. Estuvo entre quienes escucharon el sermón de Antonio de Montesinos y, finalmente, decidió renunciar a los indígenas que había recibido en encomienda. Su defensa de las poblaciones originarias lo llevó a enfrentarse a Ginés de Sepúlveda en Valladolid, pero también a Toribio de Benavente, quien era partidario de la evangelización por todos los medios. Fue sin lugar a dudas el más férreo defensor de los indígenas y quien más profundizó en su «psicología», refiriéndose prácticamente

a todos los aspectos morales, intelectuales, emocionales y conductuales que pudieran evidenciar su racionalidad y su dignidad humanas.

- Toribio de Benavente o Motolinía (1482-1569) fue principalmente un evangelizador. Su labor de evangelización lo llevó de México a Yucatán, Guatemala y Nicaragua, y lo hizo justificar la conversión forzada, enfrentándose por ello a Bartolomé de las Casas. Sin embargo, al igual que De las Casas, defendió a los indígenas, primero contra el tesorero real Gonzalo de Salazar y luego contra el conquistador Nuño de Guzmán, lo que hizo que fuera acusado por buscar la transformación de la Nueva España en un Estado indígena dirigido por los religiosos bajo la soberanía del rey de España y con exclusión de los colonos españoles. En lo que se refiere a la caracterización psicológica de los indígenas, sus mayores aportes conciernen todo lo relativo a la disponibilidad, capacidad y habilidad para el aprendizaje.
- Bernardino de Sahagún (1499-1590) aprendió el náhuatl a la perfección. Fue profesor del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para la formación de indígenas y del clero local. Desde 1540, con el apoyo de sus estudiantes, se dedicó al minucioso estudio histórico y antropológico de las culturas prehispánicas, consultando a numerosos ancianos para reunir informaciones sobre creencias religiosas, rituales y festividades, otras costumbres comunitarias, formas de gobierno, vida familiar, trabajos artesanales y agrícolas, etc. Su perfil psicológico de los indígenas estuvo centrado en sus habilidades manuales e intelectuales, en su disposición o indisposición para el aprendizaje, y en su disciplina o indisciplina, con un interesante acento en el terreno de la sexualidad.
- Alonso de la Veracruz (1507-1584), considerado el primer filósofo del Nuevo Mundo, aprendió la lengua purépecha, fundó en Michoacán el primer Colegio de Teología

y Jurisprudencia de América, y fue catedrático en la Real y Pontificia Universidad de México. Al abordar psicológicamente a los indígenas, les reconoció capacidades intelectuales y racionales.

- Francisco López de Gómara (1511-1566) vivió en Roma, Venecia y Bolonia, y luchó contra el ejército otomano en Argel. Conoció personalmente a Hernán Cortés, a quien sirvió como capellán y como secretario. Aunque nunca hubiera cruzado el Atlántico, López de Gómara contó con informaciones de primera mano del propio Cortés y de soldados que participaron en la conquista, como Andrés de Tapia y Gonzalo de Umbría. Esto le permitió hacerse una representación psicológica general de los indígenas en la que se les presenta cómo hábiles, obedientes y trabajadores, pero también propensos a los placeres sexuales.
- Joseph de Acosta (1540-1600), provincial de la Compañía de Jesús en el Virreinato del Perú, fundó colegios jesuitas en Panamá, Potosí, Arequipa, Chuquisaca y La Paz. Al final de su vida, tras una corta estancia en la Nueva España, viajó a Roma, fue profesor de teología en la Universidad Pontificia Gregoriana y finalmente regresó a España, desempeñándose como rector del Colegio de Salamanca en el momento de su muerte. Es bien conocido por sus observaciones e investigaciones en las ciencias naturales, así como por sus clarividentes descripciones de las culturas inca y azteca. En el plano psicológico, defendió la racionalidad, el entendimiento y la capacidad de aprendizaje de los indígenas.

Habiendo ofrecido una visión panorámica del contexto histórico de la conquista de Mesoamérica, de la *polémica de los naturales*, de las biografías de los clérigos del siglo XVI que aquí nos interesan y de su representación del «psiquismo» indígena, podemos pasar ahora a la segunda parte del capítulo y detenernos en algunos detalles de la caracterización psicológica de los indígenas mesoamericanos que encontramos en los discursos de

los mencionados clérigos. Veremos sucesivamente: cómo plantean una diferencia absoluta de los indígenas con respecto a los europeos, cómo conciben el aprendizaje de los mismos indígenas, cómo alaban su inteligencia y su racionalidad, y cómo elogian su mansedumbre y su obediencia.

De la igualdad a la diferencia

En el plano psicológico, al igual que en los demás planos, la defensa de los indígenas suele partir de un criterio de igualdad. El argumento humanista común del siglo XVI, basado en el derecho natural de los indígenas americanos como seres humanos, es que son iguales a los europeos, y que, por consiguiente, merecen un trato igual al de los europeos. Ya en el sermón de Antonio de Montesinos (1511), al que hicimos referencia anteriormente, el dominico se pregunta sobre los indígenas: «¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?» (párr. 4). La respuesta implícita es que sí tienen un *alma racional*, un psiquismo propiamente humano, y que por tanto deben ser tratados como *hombres*, como seres humanos, y no como bestias. Este argumento psicológico aparecerá en lo sucesivo una y otra vez en los discursos de los distintos defensores de indios, entre ellos Fray Bartolomé de las Casas, quien estuvo presente en el momento en que Montesinos pronunció su célebre sermón.

Paralelamente al empleo de un argumento igualitario humanista y universalista, veremos desarrollarse un argumento particularista que insistirá en la diferencia irreductible, *absoluta*, entre los europeos y los indígenas. En el plano psicológico, el argumento particularista adquiere su mejor expresión en Vasco de Quiroga, quien lo utilizó en un sentido favorable para los indígenas y al reivindicar el respeto por sus particulares formas de vida y de organización económica, social y política. En los términos del propio Quiroga (1535), «nuestra manera a ellos [los indígenas] no les arma ni les es posible ni bastante ni aplicable ni practicable» (p. 163). La manera europea no corresponde a los indígenas, no puede adecuarse a ellos, ni aplicarse ni practicarse en su caso. Esta idea implica un imperativo de respeto por la manera mesoamericana y cuestiona tácitamente los

esfuerzos tendientes a la aculturación de los indígenas a los que se evangeliza. Digamos que su evangelización, tan importante para un franciscano como Vasco de Quiroga, no basta para justificar su europeización u occidentalización. En lugar de esta colonización cultural, Quiroga recomienda adaptarse a «la manera y condición y complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de los naturales» (p. 101). El europeo debe adaptarse a la manera indígena antes que imponer su propio modelo cultural. De hecho, como hemos visto, esta imposición ni siquiera parece totalmente posible. Su posibilidad está excluida precisamente por la diferencia abismal que se interpone entre los europeos y los indígenas.

Quiroga (1535) no duda en afirmar, en tono enfático y asombrado, que «nuestra nación española, en manera de servicios y servidumbres y costumbres, es tan extraña y ajena y diferente de la suya, que ninguna conformidad ni comparación ni conveniencia tiene con ella» (p. 163). Excluyéndose cualquier tipo de *conveniencia*, *comparación* y *conformidad*, la cultura indígena y la europea aparecen tan *diferentes*, tan *ajenas* y *extrañas*, que resultan incomunicables, incluso inconmensurables. En estas condiciones, resulta difícil imaginar cómo podría establecerse un diálogo y concretarse una estrategia persuasiva en un proceso como el evangelizador. Los malentendidos, así como la mutua incomprensión, parecen inevitables y justifican el desánimo del que dará muestras otro franciscano, Fray Bernardino de Sahagún (1582), al referirse al proceso de formación de religiosos indígenas en el Colegio de Tlatelolco.

Al menos en el caso de Quiroga, el énfasis en la diferencia resulta más favorable a los mesoamericanos que a los europeos. La falta de «conformidad» y «adaptación» entre las dos civilizaciones se explica fundamentalmente porque la europea se caracteriza por su «malicia y gran codicia», porque «ha venido a ser de hierro y peor», mientras que la civilización indígena vive en la «edad de oro», y es aún «fácil» para los indígenas, lo que sería «imposible» para los españoles (Quiroga, 1535, p. 101).

Aprendizaje

Quiroga y otros, pues, destacan las diferencias entre los indígenas y los españoles, aun en aquellos casos en los que tales diferencias favorecen a los primeros sobre los segundos. Esto resulta evidente en el caso del aprendizaje. Fray Julián Garcés (1537), por ejemplo, considera que los niños indígenas «aprenden más presto que los niños españoles» (p. 4). Para explicar esta mayor presteza en el aprendizaje, Garcés no duda en afirmar que los niños indígenas «hacen ventaja» a los españoles en el «vigor de su espíritu», además de manifestar mayor habilidad «en todas las obras de manos», así como «más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos» (p. 9).

Según Julián Garcés, si los niños indígenas aprenden más rápido que los españoles, es porque los superan en sus capacidades manuales, sensibles e intelectuales. Encontramos esta misma idea en Toribio de Benavente y en Bartolomé de las Casas. El primero observa que «viendo los oficios que en Castilla están muchos años en aprender, acá en sólo mirarlos y verlos hacer, han muchos quedado maestros», lo que se explicaría porque los niños indígenas «tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso ni derramado como otras naciones» (Benavente, 1541, p. 241). En el mismo sentido, Bartolomé de las Casas (1559) explicará la mayor velocidad en el aprendizaje de los niños indígenas porque «tienen los sentidos exteriores e interiores, según natura, no sólo buenos, sino por excelencia buenos, y así, muy mejores que otras muchas naciones» (p. 28).

Tanto Garcés como Benavente y De las Casas no se limitan a reconocer las facultades racionales-intelectuales que posibilitarían el veloz aprendizaje de los indígenas, sino que las exaltan hasta el punto de considerarlas superiores a las de los europeos. La rapidez en el aprendizaje indígena se explica, en efecto, por la suposición de una superioridad en la razón y en la inteligencia. Para medir la significación de tal superioridad, hay que tener en consideración que aquello de lo que se trata, lo racional-intelectual, es uno de los principales factores en los que radica la condición propiamente humana en aquella época. Podemos decir, por lo tanto, que Garcés,

Benavente y De las Casas no solo están admitiendo la humanidad de los indígenas, sino que los están considerando más acabadamente humanos que los europeos, aun cuando estos últimos encarnan el modelo cultural de humanidad.

Con mayor cautela que el franciscano Benavente y que los dominicos Garcés y De las Casas, el jesuita Joseph de Acosta (1590) se limitará únicamente a reconocer que los indios «tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aun en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas» (p. 313). Vemos bien cómo se matiza aquí la tesis del mejor aprendizaje de los indígenas en su contraste con los europeos: por un lado, ya no es *en todo*, sino solo *en parte*; por otro lado, ya no es en comparación *con la totalidad* de Europa, sino solo *con muchas* de sus repúblicas. Esta clase de particularización es común en la obra de Acosta, en la cual, evitándose las generalizaciones y las contraposiciones en bloque entre el Viejo y el Nuevo Mundo, se intenta mantener cierta imparcialidad y ecuanimidad, así como un tono más desapasionado y mesurado que el de otros clérigos.

Distinguiéndose de Acosta por la insistencia y la vehemencia, Garcés, De las Casas y Benavente no escatimarán elogios a la hora de ponderar la capacidad de aprendizaje de los niños indígenas mesoamericanos. Garcés (1537) nos dirá que «tienen los ingenios sobremanera fáciles para que se les enseñe cualquiera cosa», y que «si les mandan contar, o leer, o escribir, pintar, obrar en cualquiera arte mecánica o liberal, muestran luego grande claridad, presteza y facilidad de ingenios en aprender todos los principios» (p. 5). De igual modo, Benavente (1541) les atribuye a los «indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado», como lectura, escritura, dibujo y encuadernación (pp. 241-242). De las Casas (1551) también aclamará «el admirable aprovechamiento que en ellos ha habido en las artes mecánicas y liberales, como leer y escribir y música de canto y de todos los instrumentos musicales, gramática y lógica y de todo lo demás que se les ha enseñado y ellos han oído» (p. 23). Aunque menos enfática e insistente, la misma celebración del aprendizaje

de los indígenas se encontrará igualmente en López de Gómara (1552), quien relata que han «aprendido muy bien todos nuestros oficios, y los más sin maestros y con la vista solamente» (p. 306), y en Sahagún (1582), quien reconoce que «saben Gramática, Lógica, Retórica, Astrología y Teología», en todo lo cual «tienen habilidad y lo aprenden y lo saben, y lo enseñan y no hay arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla» (p. 562).

Contra la recién mencionada opinión de Sahagún, otros discernirán ciertas materias que los indígenas no aprenderían con tanta facilidad. Sería el caso de la gramática y el latín, que se les «enseñarían con harta dificultad», y el canto, en el que los indígenas «parecían desentonados» y no tenían voces «tan recias ni tan suaves como los españoles» (Benavente, 1541, pp. 241-242). Sin embargo, aun en estos casos, habrá quienes disientan y nieguen la inhabilidad de los indígenas, como es el caso de Garcés (1537), quien asegura que los indígenas «aprenden cumplidísimamente el canto eclesiástico, así el canto de órgano como el canto llano y contrapunto, de tal suerte, que no hacen mucha falta músicos extranjeros» (p. 5).

Varios otros detalles llaman la atención en las referencias al aprendizaje indígena. Uno de ellos es la insistencia en el factor *cronométrico*, por no decir *cronometrado*, por el que se nos dice que los indígenas aprenden «con presteza» (Garcés, 1537, pp. 4-5), «brevemente», en «breve tiempo» o «en pocos días» (Benavente, 1541, pp. 241-242). La rapidez del aprendizaje deja ver un apremio y una precipitación que parecen corresponder más al ritmo de la conquista y de la colonización que al de un simple proceso educativo. Este mismo ritmo imperioso, por cierto, podría explicar tal vez que los niños indígenas *debieran aprender* con la celeridad que los distinguía de los europeos.

Otro detalle interesante del mismo aprendizaje colonial es la manera en que solo se considera el aprendizaje del patrimonio cultural europeo con exclusión de la herencia cultural indígena. Es prácticamente como si nada hubiera sido aprendido antes de que se aprendiera todo aquello que los conquistadores tenían

que enseñar. Es también como si lo proveniente de Europa fuera lo único susceptible de ser enseñado y aprendido. Lo demás es algo de lo que se hace abstracción en el campo del aprendizaje; no puede aprenderse, pero tampoco parece haber sido aprendido nunca antes. Al relacionarse con el estudiante indígena, el educador español parece encontrarse ante aquello a lo que Vasco de Quiroga (1531) no dudó en llamar «tabla rasa» (p. 63). No hay nada labrado en la tabla. Se puede empezar desde cero. Esta circunstancia pudo haber sido también favorable para acelerar el aprendizaje de los indígenas.

Inteligencia y racionalidad

Quienes aclaman el rápido aprendizaje indígena, como ya lo vimos, tienden a explicarlo por las elevadas facultades intelectuales-racionales de los indígenas. Hay aquí un punto de consenso entre los defensores de indios y los demás clérigos favorables a los pueblos originarios. Todos ellos alaban la racionalidad y la inteligencia de los indígenas, así como también, de manera más precisa, la habilidad, los sentidos, el ingenio, la memoria, en entendimiento, etc.

Garcés (1537) afirma que los indígenas «son con justo título racionales», que «tienen enteros sentidos y cabeza», así como «claridad, presteza y facilidad de ingenios» (p. 9). Benavente (1541) les atribuye «vivo ingenio y gran memoria» (p. 242). De las Casas (1551) también se refiere a su «inmortal memoria» y además elogia sus «buenos entendimientos» y sus «sentidos no sólo buenos sino por excelencia buenos», considerándolos «tan agudos de ingenio, de tanta capacidad y tan dóciles para cualquier ciencia moral y doctrina especulativa, tan ordenados por la mayor parte provistos, y razonables en su civilidad» (pp. 23-28). López de Gómara (1552) asegura que «tienen ingenio, habilidad y sufrimiento en lo que hacen (p. 306)». Alonso de la Veracruz (1554) rechaza la representación de los indígenas como «niños o dementes», planteando, en cambio, que «a su modo sobresalen y por lo menos algunos de entre ellos son de lo más eminente» (p. 340). Joseph de Acosta (1590), por último, les reconoce «orden y razón», buscando así «deshacer la falsa opinión que se tiene de ellos, como

de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre» (pp. 313-314).

Distinguiéndose de la *gente bruta, bestial y sin entendimiento*, así como también de los *niños y dementes*, los indígenas se presentan como sujetos en los que se han realizado plenamente las facultades racionales-intelectuales propias del ser humano común o *normal* según el criterio normativo humanista de la época. El concepto universal de humanidad, como ya lo sugerimos anteriormente, puede aplicarse así a esos otros que lo encarnan igual o incluso mejor que los europeos. En la comparación humanista-universalista-imperialista entre los seres humanos del Viejo y del Nuevo Mundo, los unos pueden ser lo mismo que los otros, pero siéndolo más o menos, de mejor o de peor manera. La evaluación cuantitativa de la memoria, el ingenio, la razón o el entendimiento permite conjurar la inconmensurabilidad cualitativa entre el español y el indígena. La diferencia entre civilizaciones, el abismo entre los mundos culturales de Europa y América, puede reducirse así a una simple distancia evaluable según una gradación que hoy nos representaríamos como escala de valoración mental o cognitiva. Digamos que *la psicología es una, única y universal*, y todos, europeos y americanos, pueden encontrar su lugar en ella. La prueba es precisamente el aprendizaje de los indígenas, que viene a confirmar las mismas facultades racionales-intelectuales que lo explican en un razonamiento circular.

¿Cómo salir del círculo vicioso de la explicación universalista? Si el rápido aprendizaje de los indígenas se explica psicológicamente por las mencionadas facultades racionales-intelectuales, ¿cómo explicar estas facultades sin recurrir de nuevo al propio aprendizaje? Invocando su *deus ex machina*, Benavente (1541) se limita a darle crédito a Dios, el que «enseña al hombre la ciencia», que sería «el mismo» que «proveyó y dio a estos indios naturales» todas sus facultades (p. 241). Garcés (1537), por su parte, con una explicación menos religiosa y más secular o científica, prefiere aferrarse a la idea de que únicamente hay un solo mundo o una sola naturaleza, convierte su universalismo en una forma de naturalismo y disuelve

la diferencia cultural en una distancia natural climática-geográfica, explicando las facultades de los indígenas por «el buen temple de la tierra y las piadosas influencias del cielo, como de su templada y simple comida» (p. 5).

La descripción de la naturaleza como *piadosa* o con *buen temple* implica su valoración como mejor o peor, piadosa o despiadada, más o menos piadosa, con buen o mal temple. Esta valoración ambiental de la *tierra* y del *cielo* viene a contextualizar, justificar y respaldar la jerarquización de posiciones del ser humano en el interior de un único ámbito cultural globalizado, generalizado, universalizado. El resultante universo, el imperio de Felipe II en el que no se pone el sol, termina teniendo respuesta para todo. Los rasgos característicos de las culturas colonizadas se describen y se explican en los términos de los colonizadores.

En definitiva, una vez que nos encontramos en el contexto cristiano y occidental pretendidamente universal, las causas de las elevadas facultades racionales-intelectuales de los indígenas se buscan significativamente al exterior de su propia civilización, es decir, al exterior de ellos mismos, ya sea en la naturaleza de Garcés, en *las influencias piadosas del cielo* y en *el buen temple de la tierra*, en el entorno y en el clima, o bien sencillamente en el Dios de Benavente, en una divinidad occidental, constitutiva de la propia civilización europea. Es como si no se quisiera dar mérito a la cultura de los indios, a ellos mismos como indiscernibles de su propia civilización, al reconocerles aquellas virtudes que los harían dignos del aprecio de los europeos. Es incluso como si al final fuera Europa, mediando su Dios, la que hubiera conferido a los indígenas americanos aquellas mismas virtudes por las que se distinguían.

Mansedumbre y obediencia

Así como los indígenas descollarían sobre otros por su gran capacidad de aprendizaje y por sus elevadas facultades intelectuales-racionales, así también se distinguirían de los demás, en la misma perspectiva que estamos analizando, por su obediencia y por su

mansedumbre. Los indígenas, en efecto, destacarían positivamente en el siglo XVI, a los ojos de uno de sus primeros defensores, por no ser «pendencieros» ni «injuriosos», por mostrarse «bien enseñados y obedientísimos a sus maestros, afables y comedidos con sus compañeros», y por no incurrir en «las quejas, murmuraciones, afrentas y los demás vicios que suelen tener los muchachos españoles» (Garcés, 1537, p. 4).

En contraste con los jóvenes europeos, los indígenas aparecen como pacíficos y sumisos, mansos y disciplinados, y por lo tanto, mejores discípulos de sus maestros, lo que también podría contribuir a su más rápido aprendizaje. Quien más insiste en este aspecto manso y obediente del carácter o de la personalidad indígena será Vasco de Quiroga. Sus observaciones al respecto son muy claras. Los indígenas serían «de calidad muy mansa y humilde, tímida y obediente» (Quiroga, 1535, p. 86). La «obediencia» sería «innata» para ellos, que se parecerían a una «cera muy blanda», ya que serían «dóciles» para lo que se quisiera «imprimir en ellos», y no opondrían ninguna «resistencia en todo lo que se les manda y se quiere hacer de ellos» (1531, p. 63; 1535, p. 86).

La *docilidad* y la falta de *resistencia* de los indígenas, que permitían *imprimir* lo que se quisiera en ellos, los presentaban como sujetos perfectos para la colonización. Podemos decir incluso que los indígenas son concebidos como naturalmente predestinados a ser colonizados cuando se les atribuye, como lo hace Quiroga, una *obediencia innata*. La conocida metáfora de la *cera blanda*, suave y dúctil, pasiva y sumisa, condensa la concepción del sujeto colonial que vemos articularse elocuentemente en el obispo de Michoacán.

Quiroga no será el único que atribuya obediencia y mansedumbre a los indígenas. También De las Casas (1551) afirmará que «son, por la mayor parte de su naturaleza, pacíficos, mansuedísimos e inocuos» (p. 25). De la misma forma, López de Gómara (1552) los describirá como «mansos, lisonjeros y obedientes, en especial con los señores y reyes» (p. 306). Este último pasaje es casi una invitación a los *señores* y a los *reyes* para que subyuguen a sujetos, como los indígenas, que parecen tener vocación para ser

los mejores vasallos. Hay evidentemente aquí una justificación de su dominación a través del ensalzamiento de su propia sumisión.

Ciertamente, aunque De las Casas y López de Gómara caractericen al indígena con rasgos que despliegan su disposición a ser colonizado, sus discursos no son tan claros y explícitos al respecto, como sí lo son los de Quiroga. Además, al menos en el caso de De las Casas, hay un interés auténtico y decidido en proteger a los indígenas de la violencia conquistadora que se pretende justificar por su desobediencia y su falta de mansedumbre. Este mismo interés, por lo demás, se encuentra en Vasco de Quiroga (1535), quien insistirá en que la violencia, ante seres tan mansos y obedientes como los indígenas, tan solo sirve para hacerlos «huir y alzarse a los montes por evitar los daños» (p. 86). Ante seres tan pacíficos y temerosos, Quiroga prescribe un acercamiento igualmente pacífico y respetuoso, pero no por ello menos colonizador y evangelizador.

Crítica de la representación negativa de los indígenas

Como lo acabamos de apreciar en el caso de la obediencia y de la mansedumbre, el sentido específico de la caracterización psicológica de los indígenas tan solo puede llegar a elucidarse al considerar la trama contextual histórica y el conflicto discursivo-ideológico en el que se enfrentan las diversas caracterizaciones. El indígena manso y obediente puede significar, por ejemplo, tanto *la subjetivación del colonizado perfecto* como *una objeción para la violencia colonizadora*. El empleo estratégico de esta segunda significación es lo que hace que el franciscano Quiroga, al igual que los dominicos Garcés y De las Casas, merezca seguir siendo considerado un defensor de indios a pesar de su profunda contribución al proyecto colonizador. Es lo mismo lo que le confiere un valor crítico a su caracterización psicológica de los indígenas, especialmente cuando se opone a otras caracterizaciones intrínsecamente imbricadas con el frente más ciego, despreciativo, desalmado y mortífero de la conquista.

Los tres obispos, Julián Garcés, Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga, junto con el jesuita Joseph de Acosta, impugnaron de

modo firme, perseverante y eficaz la detracción de los indígenas con la que se justificaba su explotación y su exterminación en obras como las de Fernández de Oviedo y Ginés de Sepúlveda, por mencionar a dos de los más conocidos intelectuales orgánicos del sector de los conquistadores y encomenderos. La argumentación de estos intelectuales, que hoy aparece como paradigma de pensamiento prejuiciado y racista, recurrió de manera constante a términos y argumentos de índole psicológica. Por ejemplo, Fernández de Oviedo (1535) les atribuía a los indios un «entendimiento bestial y mal inclinado» (p. 125), mientras que Ginés de Sepúlveda (1550) los caracterizaba como «seres tardíos y perezosos de entendimiento» que serían «por naturaleza siervos» (pp. 81-87). Ante semejantes ideas, Garcés, De las Casas, Quiroga y Acosta denunciaron diversos factores que bastaban para comprometer e invalidar la perspectiva de los detractores de los indígenas. Entre los factores denunciados, hay que referirse al menos a ocho en los que nos detendremos brevemente antes de terminar: la ignorancia, la proyección, el interés, los efectos de la inferiorización, la realización de la representación, el uso incorrecto de las palabras y la mala influencia de los españoles.

Lo primero que invalida la detracción de los indígenas es la *ignorancia* de sus detractores, los cuales, a diferencia de sus defensores, «han sudado poco o nada en la conversión de los indios y han estudiado poco en aprender su lengua y conocer sus ingenios» (Garcés, 1537, p. 8). El argumento es sencillo: quienes menos han conocido a los indígenas, quienes menos han tratado con ellos y quienes están menos familiarizados con su cultura, son precisamente quienes más los han despreciado. Estos son, por un lado, los intelectuales peninsulares, que a veces ni siquiera se han molestado en viajar al Nuevo Mundo, y, por otro lado, los conquistadores y encomenderos que sí han estado en el lugar, pero que no se han asimilado a la sociedad autóctona y tampoco han establecido vínculos íntimos y de confianza con la población como los logrados por los misioneros y evangelizadores. A diferencia de los clérigos que sí han intentado conocer y comprender a las poblaciones autóctonas, los otros, como bien lo señala Joseph de Acosta (1590), «entran

por la espada sin oírles ni entenderles, y no les parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino para su servicio y antojo» (p. 314). Únicamente lo explotable resulta cognoscible para quienes desconocen todo lo demás de los indígenas. Los conquistadores y encomenderos son ignorantes porque tan solo se permiten conocer lo que pueden explotar, utilizar, aprovechar, gozar, saquear, transferir a ellos mismos, robar, poseer, acumular, etc. De igual modo, para sus intelectuales orgánicos, lo útil para el europeo es la única isla de conocimiento en el mar de todo lo que se ignora sobre los indígenas americanos.

Quizás para compensar su propia ignorancia, los detractores de indígenas tienden a crear una imagen artificialmente familiar del otro del Nuevo Mundo al asignarles sus propios vicios a través de un mecanismo que nos hace pensar en lo que hoy en día llamaríamos *proyección*. En los términos de Garcés (1537), los españoles, al no tener el valor de admitir que ellos mismos «han sido inútiles, atribuyen la culpa de su descuido a la imbecilidad y flaqueza de los indios, y defienden su verdadera pereza con la falsa incapacidad que les imponen» (p. 8). Digamos que los supuestos defectos de los indígenas, como la *incapacidad*, la *flaqueza* y la *imbecilidad*, no son más que reflejos de las verdaderas taras de los europeos, a saber, su *pereza*, su *descuido* y su *inutilidad*. Estos vicios son los que se proyectan sobre los indígenas: son falsos en quienes se proyectan, pero verdaderos en quienes los proyectan.

La caracterización psicológica de los indígenas no solo puede contaminarse con todo lo que se proyecta en ella, sino que también puede verse distorsionada para servir el *interés* de quien la crea. De ahí que Vasco de Quiroga (1535) decida «sospechar» de quienes «pretenden su propio interés» en el modo negativo en que se representan a los indígenas (p. 121). Por ejemplo, se les concibe como bestias para «servirse de ellos, no como de hombres, sino como de bestias y peor» (p. 122). Es por el interés que se tiene en explotar a los indígenas como animales, como seres irracionales, por el que se les caracteriza psicológicamente como seres carentes de razón. La caracterización psicológica está subordinada, pues, a un propósito de explotación económica.

En una versión más tímida o prudente de la anterior fórmula, el hecho de la explotación ya no es claramente o necesariamente un propósito, sino tan solo una consecuencia, un *efecto de la inferiorización* de los indígenas, lo que no excluye de manera explícita que pueda ser también un propósito, es decir, un efecto buscado o deliberado. Por ejemplo, en Acosta (1590), la «falsa opinión que comúnmente se tiene de los ellos [los indígenas], como gente bruta, y bestial y sin entendimiento», es simplemente el «engaño» del cual «se sigue hacerles muchos y muy notables agravios, sirviéndose de ellos poco menos que de animales» (p. 313). Vemos cómo aquí, al interpretar la transición de la *opinión psicológica* al *agravio económico*, Acosta propone una *relación lógica general causa-efecto* en lugar de la *relación específica intencional medio-fin* planteada por Quiroga. Es verdad que la *causa* parece volverse intencional y confundirse con un *medio* cuando Acosta la describe como un *engaño*, pero lo hace con su acostumbrada cautela, manteniendo la ambigüedad entre el *engaño* y la *falsa opinión* de la que *se sigue* un efecto, en lo que difiere de la hipótesis abiertamente finalista y teleológica de Quiroga.

En la hipótesis de Quiroga, la complejidad reaparece en el nivel en el que se hace la suposición genial de que la explotación económica no solo es el propósito de la caracterización psicológica, sino que la retroalimenta, la justifica y la confirma de regreso, pues reduce a los indígenas a «seres miserables, agrestes, bárbaros, divisos y derramados, indoctos, salvajes como de antes» que vienen a corroborar que son lo que se pensaba que eran, lo que de paso permite continuar «aprovechándonos de ellos y sirviéndonos de ellos como de bestias y animales sin razón» (Quiroga, 1535, p. 105). Es así como la realidad psicológica misma del indígena es la que se transforma bajo el efecto de la explotación económica posibilitada, a su vez, por la representación de la realidad psicológica del indígena. La representación, al permitir la explotación, puede transformar la realidad representada. El indígena ya explotado termina siendo idéntico a la manera en que se le concebía para poder explotarlo. Digamos que su explotación es la *realización de su representación*.

Ahora bien, además de alterar según sus intereses la realidad y no únicamente la representación de la realidad, los detractores de indios alteran la significación de lo que dicen también según sus mismos intereses. Es así como surge un *significado incorrecto de las palabras* que también compromete e invalida sus juicios. El mejor ejemplo nos lo da De las Casas (1559) cuando nos dice que los conquistadores y encomenderos, al referirse a los indígenas, «llamaban *ser buenos* que no se huyesen de las minas y trabajos en que los ponían» (p. 30). *Dejarse maltratar, vejar y esclavizar* era la significación de la expresión *ser bueno*. La bondad era la del esclavo, la del vasallo, la del bárbaro que debía o necesitaba someterse y que solo era bueno cuando se dejaba someter. Su bondad era, pues, relativa, pues únicamente se aceptaba en relación con su condición de sujeto supuestamente predestinado a ser esclavo. ¿Pero acaso la esclavitud no era la razón misma de esta supuesta predestinación?

Al esclavizar al indígena y al tratarlo como bestia de trabajo, los conquistadores y encomenderos habrían influido en él hasta el punto de convertirlo en algo completamente diferente de lo que era: algo generalmente menos valorizable a los ojos de los mismos europeos. Ya vimos anteriormente, siguiendo a Quiroga, que la explotación podía llegar a dar cierta realidad a las representaciones racistas y discriminatorias de los indígenas con las que se justificaba su misma explotación. Pero esta no es la única manera en que los españoles influyen negativamente en los indígenas. Hay muchas otras formas de influir en lo representado, haciéndole perder u ocultar lo irrepresentable, haciéndole actuar lo que representa, imponiéndole aquellos mismos valores que rigen la representación, etc. Esta *mala influencia de los españoles en los indígenas* es otro factor que viene a comprometer e invalidar sus juicios sobre los mismos indígenas. Aquellos a quienes infaman son en cierto modo su propia creación, lo que les han hecho, el reflejo de lo que son. Los explotadores crean al objeto de los detractores, pero no hay que olvidar que los detractores forman parte del mismo grupo de los explotadores. Conviene recordar que los españoles que han maltratado, vejado y esclavizado al indio hasta arrancarle cualquier vestigio de racionalidad son los

mismos que lo han concebido simultáneamente como un ser carente de razón. Digamos que el objeto de su caracterización psicológica negativa no es el indígena mesoamericano, sino lo que resta de él en su contacto con los conquistadores, es decir, en el mundo europeo de las minas y después de la hecatombe de la conquista. El mismo contacto con los españoles también ha transformado a los indígenas al cristianizarlos, al pervertirlos, corromperlos y degradarlos, al volverlos recelosos o agresivos, al hacerles amar la riqueza y la ganancia, al insertarlos en el incipiente sistema capitalista mercantil, o simplemente al enseñarles a «mentir» aun cuando nunca lo habrían hecho entre ellos (De las Casas, 1559, p. 30). Esta última forma de influencia negativa europea, la enseñanza de la mentira, es particularmente interesante porque le permite al indígena defenderse contra la misma influencia y hacer que lo enseñado por los europeos tan solo sea *de mentira* o en apariencia. La mentira es así como un arma que los conquistados pueden utilizar contra los mismos conquistadores que se las transmitieron.

Conclusión

Bartolomé de las Casas reconoce que la mentira forma parte de lo aprendido por los indígenas. El rápido aprendizaje de los niños indios, tan ensalzado por Garcés y Benavente, sería también un aprendizaje de lo que en estos mismos discursos aparece como un vicio de los europeos. El aprendizaje sería también depravación y no solo colonización, pero la depravación, como hemos visto, puede implicar un fortalecimiento de quien es depravado, el cual, asemejándose al invasor que lo deprava, puede resistir mejor contra él. Es como si el indígena hubiera desarrollado en el plano moral, psicológico y sociológico, unos anticuerpos como los que fue adquiriendo al mismo tiempo en el plano físico y fisiológico. En uno y otro caso, el indígena ya contaminado por los conquistadores, el que había sobrevivido a sus primeros contactos con ellos, parece haberse vuelto más apto a sobrevivir con ellos y a pesar de ellos.

La educación colonial del indígena incluyó el aprendizaje subrepticio de estrategias de supervivencia. Una de estas estrategias,

la mentira a la que se refiere De las Casas, tuvo a su vez efectos decisivos en todo el aprendizaje. Al aprender a mentir, el indígena estaba aprendiendo a simular un aprendizaje, a hacer como si aprendiera, pero también a hacer como si creyera o se interesara en lo aprendido. El aprendizaje de la mentira podía ser así una suerte de preparación para la resistencia contra el mismo aprendizaje. Además, como estrategia de supervivencia y no solo de resistencia, el mismo aprendizaje de la mentira permitía sobrevivir al resistir al aprendizaje y a la colonización europea en general, ya que daba la oportunidad de resistir en secreto, fingiendo sometimiento, aparentando aceptar la colonización, mostrándose tan manso y obediente como lo suponía Quiroga.

Quizás el obispo de Michoacán se dejara engañar y los indígenas fueran interiormente menos mansos y obedientes de lo que suponía. O quizás Quiroga solo tuviese razón *en parte*. Después de todo, la mentira escindía interiormente al sujeto entre *una parte y otra*, entre la apariencia y la realidad, entre el sometimiento fingido y una íntima resistencia, entre lo colonizado y lo no-colonizado, entre lo manso y lo rebelde, entre lo obediente y lo desobediente, entre la otredad adoptada y una mismidad mantenida en secreto.

Lo que se aprendería con la mentira no solo sería a *ser otro del que uno era*, sino también a *ser otro del que uno sigue siendo*. Lo que se aprendería, por lo tanto, sería la posibilidad de la identidad en la alteridad y no sólo la alteridad, el medio para no enajenarse y no exclusivamente la enajenación misma, la resistencia oculta contra la colonización y no solo el contenido explícito de la colonización. La mentira es aprendida junto con todo lo demás, pero quizás también eso, *todo lo demás*, esté siendo atravesado por la mentira de algún modo. Es al menos lo que alcanzamos a sospechar cuando leemos a quienes se preocupan cada vez más, entre los siglos XVI y XVII, por la falta de sinceridad de los indígenas en su adopción de la cultura europea (v.g. Ruiz de Alarcón, 1629; Sahagún, 1582).

La mentira en sus distintas formas, entre ellas la del ídolo precolombino que se esconde tras el altar barroco, podría ser una manera de *ser lo que se aprendió a ser* sin dejar de ser lo

que finalmente, después de todo, *también se aprendió a ser* en un momento previo. El pasado permanecería con toda su dureza y no se dejaría moldear como su dócil cubierta de cera. Es así como se demostraría que el indígena jamás fue verdaderamente la cera blanda y la tabla rasa con la que había fantaseado Quiroga. Es así también como se confirmaría que las facultades racionales-intelectuales quizás no provinieran del cielo ni de la tierra, ni del clima ni del Viejo Mundo, sino de un Nuevo Mundo que no era en realidad tan «nuevo» como hubiera querido el mismo Quiroga (1535, p. 101).

Referencias

Acosta, J. de ([1590] 2006). *Historia natural y moral de las Indias*. México: FCE.

Altamira, R. (1938). El texto de las Leyes de Burgos de 1512. *Revista de Historia de América, 4*, 5-79.

Benavente, T. de ([1541] 2007). *Historia de los indios de la Nueva España* (8° Ed.). México: Porrúa.

Cunill, C. (2012). Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de http://nuevomundo.revues.org/63939. DOI: 10.4000/nuevomundo.63939.

Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid*. Madrid: Encuentro.

Fernández de Oviedo, G. ([1535] 1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

Garcés, J. ([1537] 1994). Epístola de Fray Julián Garcés, Primer Obispo de Tlaxcala, a S. S. Paulo III. En G. Méndez, *Humanistas mexicanos del siglo XVI* (pp. 3-21). México: UNAM.

Ginés de Sepúlveda, J. ([1550] 1996). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.

Las Casas, B. de ([1551] 2011). Contra Ginés de Sepúlveda: entendimiento, capacidad y civilidad de los indígenas americanos. *Teoría y Crítica de la Psicología,* (1), 20-26.

Las Casas, B. de (1559). Contra Fernández de Oviedo: memoria, virtud, alegría, veracidad y animosidad de los indígenas americanos. *Teoría y Crítica de la Psicología,* (1), 27-32.

López de Gómara, F. ([1552] 2006). *Historia de la conquista de México*. México: Porrúa.

Mira Caballos, E. (1997). *El indio antillano: Repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla-Bogotá: Muñoz Moya.

Montesinos, A. de (1511). *El sermón*. Recuperado de http://www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon.

Páramo-Ortega, R. (2006). Anexionismo ideológico, con algunas referencias en relación a la llamada «teología india». En R. Páramo, *El psicoanálisis y lo social: Ensayos transversales* (pp. 93-103). Valencia: Universidad de Valencia y Universidad de Guadalajara.

Páramo-Ortega, R. (2011). Bartolomé de las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista1. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (1), 39-55.

Pavón-Cuéllar, D. (2013). La psicología novohispana: defensores de indios, filósofos escolásticos, religiosos hipólitos e intelectuales ilustrados. *Revista de Historia de la Psicología*, *34*(2), 75-94.

Pavón-Cuéllar, D., Cantoral, A., Juárez, E.M. (2011). La psicología crítica de Fray Bartolomé de las Casas: caracterización apologética de los indígenas y elucidación lógica del racismo. *Teoría y Crítica de la Psicología,* (1), 3-19.

Quiroga, V. de ([1531] 2003). Carta al Consejo. En P. Serrano (Ed.), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América* (pp. 59-69). Madrid: Dastin.

Quiroga, V. de ([1535] 2003). Información en derecho. En P. Serrano (Ed.), *Vasco de Quiroga: La Utopía en América* (pp. 69-236). Madrid: Dastin.

Ruiz de Alarcón, H. (1629). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03693951900225939732268/index.htm.

Sahagún, B. ([1582] 2006). *Historia General de Cosas de la Nueva España* (11° Ed.). México: Porrúa.

Sánchez, R. (2012). Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista. *Revista Jurídica de Castilla y León*, (28), 6-55.

Thomas, H. (2007). *La conquista de México*. México: Planeta.

Todorov, T. (2003). *La conquista de América: El problema del otro* (13º Ed.). México: Siglo XXI.

Veracruz, A. de la (1554). Sobre la Guerra hecha a los indios. En M. Beuchot (Comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz* (pp. 315-400). Morelia: UMSNH.

Zavala, S.A. (1935). La encomienda indiana. *El Trimestre Económico, 2*(8), 423-451.

Zavala, S.A. (1987). *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa.

La construcción de las características psicológicas del indígena brasileño en las fuentes del siglo XVI al siglo XIX

Marina Massimi
Universidad de Sao Paulo, Brasil

Na história cultural do século XVI, se evidencia o interesse pelo tema do índio brasileiro e de suas características antropológicas e psicossomáticas. Várias e diferentes leituras foram realizadas, em diferentes universos geográficos e antropológicos: desde os escritos dos viajantes e missionários, até as considerações dos intelectuais europeus em diversos países, como França, Espanha, Itália, Inglaterra, Portugal. De qualquer forma, estas tentativas elaboraram saberes acerca do homem latino americano onde se refletiram, como em um espelho, as características de um determinado ambiente cultural. Com efeito, por um lado, as referidas interpretações expressam a tentativa que os mundos intelectuais, religiosos e políticos europeus fizeram para reelaborar os «descobrimentos» antropológicos resultantes da aventura ultramarina e colonial no contexto de seus modelos culturais de referência, próprios de suas tradições, construindo justificativas ideológicas da empresa colonial e visando os objetivos práticos, políticos e culturais da mesma. Por outro lado, o confronto com a alteridade do mundo latino americano serviu aos intelectuais e políticos europeus para uma releitura crítica de seu próprio mundo, diante da evidência de alguns sintomas críticos quanto ao projeto utópico da modernidade, como demonstrado pelos desfechos violentos da revolução francesa e pelos efeitos destruidores da ruptura da unidade religiosa do

mundo cristão. (Barreto, 1983; 1986; Bigalli, 2000; Godinho, 1990; Hanke; 1985; Holanda, 1977; Margarido, 1984; Mazzoleni, 1992; Todorov, 1989).

Desde a primeira literatura de viagem elaborada nos inícios do século XVI, os cronistas e historiadores encarregados de preservar e transmitir a memória histórica dos contatos e dos choques com os Novos Mundos, demonstram possuir um código de interpretação das realidades socioculturais alheios, construído a partir do modelo sociocultural dos europeus e inspirado pela exigência pragmática de realizar relações e ações concretas nos novos mundos. Este código compreende algumas categorias básicas para a interpretação da experiência concreta de encontro com a alteridade, fundamentadas principalmente na antropologia aristotélico-tomista e na medicina hipocrático-galênica, e que dizem respeito aos aspectos físicos (cor, beleza, temperamento), psicológicos (imaginação, memória, inteligência, afetos, etc.), culturais (hábitos de vestuário e de alimentação), sociais (moradia, língua, organização social), políticos (meios de defesa militar e guerras administração do poder e do direito), aos comportamentos rituais (antropofagia, crenças e gestos religiosos) e também a fenômenos e comportamentos considerados expressivos da «subjetividade» do outro (Albuquerque, Ferronha, Horta y Loureiro, 1991).

No que diz respeito às características psicológicas, registra-se a grande influência da teoria dos temperamentos de derivação hipocrático-galênica, que se constituiu junto com outros elementos da tradição filosófica e de espiritualidade, numa verdadeira «medicina do ânimo» que não visava apenas o conhecimento teórico dos fenômenos emocionais, mas também seu controle, manipulação e eventualmente terapia. Trata-se de uma área do saber que foi se consolidando desde a Idade Média e na qual parecem se esboçar formas de conhecimento psicológico voltadas para a prática e o controle da vida individual e social. O Renascimento retoma com vigor e interesse esta tradição iniciada pelos filósofos platônicos e estoicos e desenvolvida por teólogos, médicos e filósofos medievais, e em certo sentido aplica seus produtos ao projeto de formação

do homem concebido como cidadão do estado moderno e ao conhecimento das novas realidades antropológicas descobertas nos Novos Mundos (Massimi, 2010). Além disto, muito importante é a influência da psicologia filosófica aristotélico-tomista e agostiniana, assim como reelaborada pelos pensadores do século XVI (Caeiro, 1982, 1989; Rodrigues, 1985; Santos, 1955; Tavares, 1948).

No presente texto queremos abordar dois processos de leitura das características psicológicas do nativo brasileiro, realizados sob a forma de gêneros literários diferentes e que nos parecem especialmente significativas: a contribuição dos missionários da Companhia de Jesus, os quais, a partir de sua experiência direta de presença e convivência no Brasil do século XVI, elaboraram suas impressões em forma de cartas e narrativas de informação; e a obra escrita por um importante intelectual italiano ligado à Companhia de Jesus, Giovanni Botero: as *Relações Universais* (1591-1596), grande compêndio de geografia antropológica por ele elaborado tendo em vista retratar as características do que ele considerava ser o novo orbe cristão, com base na leitura de cartas, informes e outros documentos jesuíticos, dentre outros.

A psicologia dos índios, pelos jesuítas

Três tipos de fontes produzidas pela cultura europeia quinhentista retratam o índio brasileiro: as «Crônicas», ou seja, os relatos históricos oficiais; os «Tratados histórico-descritivos» elaborados por viajantes ou colonos no último quartel do século XVI; e os relatos jesuíticos. Somente nestes últimos pode-se afirmar que a atenção à dimensão psicológica passa compor a representação do nativo, enquanto que, nas demais fontes, a observação e a interpretação se detêm num nível propriamente exterior.

Essa característica parece depender de dois fatores: por um lado, a necessidade de demonstrar que o índio tem uma vida subjetiva —uma alma, nos termos da linguagem filosófica e teológica da época— para fundamentar a possibilidade da cristianização do mesmo, razão esta da presença e da atuação da Companhia de Jesus no Brasil. Por outro lado, sendo tais informes e cartas elaborações

realizadas pelos missionários, pode-se supor que a longa convivência e as contínuas e dramáticas relações com os nativos tenham proporcionado a quem escreve um conhecimento mais profundo e global dos mesmos. Além do mais, é possível que a ênfase na individualidade humana e nos aspectos subjetivos da vida pessoal, que caracteriza, entre outras coisas, o carisma dos seguidores de Inácio de Loyola, tenha orientado o «olhar» dos narradores na consideração daquela modalidade de ser humano nova e desconhecida com que cotidianamente se deparavam (Verheecke, 1984).

Sabe-se que os pensadores da Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola no século XVI, visando realizar uma síntese entre a herança do catolicismo medieval e o novo espírito renascentista, encarregaram-se de «traduzir» tais concepções em um método de formação do homem, seja em seu percurso evolutivo da infância até à maturidade pela educação, seja no que diz respeito à aculturação dos povos ameríndios, africanos e orientais, através do processo de cristianização. Nesse âmbito, o conhecimento do dinamismo pessoal, por um lado, e da dinâmica das relações sociais, por outro, aparecem como instrumentos necessários e, em certo sentido, privilegiados. (Andrade, 1981; Caeiro, 1982 e 1989; Giard, 1995; Giard e Vaucelles, 1996; Maravall, 1997; Rodrigues, 1981).

No Brasil, ao longo de pelo menos dois séculos, os jesuítas constituíram-se em uma presença cultural e social muito significativa. Apesar de estarem mergulhados no contexto do regime colonial, profundamente imbuído por contradições e conflitos e submetidos às regras e aos jogos do poder régio, os missionários da Companhia foram responsáveis pela criação da primeira rede de ensino no país e pela construção de numerosas obras, visando à integração das culturas indígenas e das culturas europeias. Destacam-se, entre outras, pelo seu valor de mediação cultural, a obra de José de Anchieta (1988): por um lado, as peças teatrais e poéticas contendo, dentre outras, representações de figuras características das culturas indígenas e formas expressivas como dança e musica próprias daquelas culturas; e o compêndio da gramática

da língua tupi-guarani, redigido pelo jesuíta, com base em um profundo conhecimento filológico como também na aprendizagem cotidiana do idioma dos nativos, cuja forma era até então apenas oral (Anchieta, 1988).

Portanto, o conhecimento do índio, adquirido pelos missionários jesuítas através da convivência cotidiana com eles, era voltado para a evangelização, e por este modulado. Nas cartas, informes e crônicas missionárias, o conhecimento do «outro», adquirido pela experiência direta, era filtrado pelo crivo da visão antropológica da filosofia e da teologia católica da época, visão esta elaborada entre os jesuítas, principalmente pelos docentes atuantes nos Colégios da Companhia em Coimbra e em Roma. Ao mesmo tempo, tal conhecimento adquiria, nas formas narrativas acima descritas, uma conotação persuasiva, visando justificar a ação missionária naquelas terras, bem como convencer e estimular a adesão e participação dos leitores, jovens e menos jovens, a este projeto. Além do mais, as proposições da filosofia e teologia, difundidas nas escolas jesuíticas, comparadas com os resultados concretos da ação evangelizadora, não definiam uma visão sempre unívoca: contradições, dúvidas, revisões permeiam a representação que o pensamento jesuíta constrói acerca do índio e de seu mundo social.

A visão antropológica elaborada no seio da Companhia de Jesus, no período considerado, é utilizada para definir as dimensões psicológicas da experiência humana e os fenômenos a esta relacionados. A psicologia filosófica elaborada pelos pensadores da Companhia, encontra-se em manuais para uso escolar cuja influência no contexto luso-brasileiro foi marcante: trata-se dos assim chamados tratados *Conimbricences*, redigidos pelos professores do Colégio das Artes da Companhia em Coimbra, e posteriormente utilizados para os estudos filosóficos nos colégios da Companhia no Brasil (Barreto, 1983; Caeiro, 1982; Martins, 1989; Santos, 1955; Tavares, 1948). Os tratados são comentários das obras aristotélicas mas, na verdade, trazem elementos próprios do pensamento contemporâneo e uma reorganização dos conhecimentos elaborados pelo Estagirita em função dos interesses e problemáticas do mundo quinhentista. No caso do estudo antropológico e psicológico, destacam-se os seguintes

textos: o comentário ao tratado *De Anima* (*Sobre a Alma,* Gois, 1602), o comentário ao tratado *Parva Naturalia* (*Pequenas coisas naturais,* Góis, 1593a), o comentário ao tratado *Etica a Nicomaco* (Góis, 1593b), o comentário ao *De Generatione et Corruptione* (*Sobre a geração e a corrupção*, Góis, 1607). No âmbito dos referidos manuais —todos redigidos em idioma latino— encontram-se os principais conceitos referentes ao conhecimento psicológico. Tais conceitos permeiam a construção do conhecimento do índio brasileiro realizada em alguns documentos produzidos pelos religiosos da Companhia.

«Entendimento, memória e vontade»: evidências da pessoalidade do índio no *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio*

Um exemplo importante do modo em que o conhecimento do índio é construído e transmitido pelos missionários é o *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1556-1557). Neste texto, Nóbrega, jesuíta português atuante no Brasil desde 1549, tendo ocupado função de destaque na organização da vida da comunidade missionária, bem como em suas relações com o poder colonial e com os povos nativos, utiliza o recurso do diálogo, gênero literário difundido na cultura da época, para evidenciar duas visões acerca do índio brasileiro existentes na Companhia e entre si contraditórias. A primeira é expressa pela fala do irmão Gonçalo Alves, pregador nas aldeias indígenas; a outra pela fala de seu interlocutor, o irmão Matheus Nogueira, ferreiro de ofício.

A conversa entre os dois tem como ponto de partida a tomada de consciência de uma crise interna no grupo dos missionários que, vindos de Portugal com os melhores propósitos de dedicar suas vidas à conversão dos nativos, acabam ficando «resfriados porque vinham cuidando de converter a todo o Brasil em uma hora, e vêm-se que não podem converter em um ano, por sua rudeza e bestialidade». (Nóbrega, 1989, p. 230). Inclusive, o próprio Gonçalo está «meio desesperado» (p. 229) e «tentado» a pensar que a conversão dos índios ao cristianismo seja de fato impossível. Por

isso, pede a Nogueira que, a partir de sua opinião pessoal e dos debates ouvidas nos Colégios da Companhia sobre o assunto, indique-lhe algumas razões para reafirmar a esperança na possibilidade de conversão dos nativos. Com efeito, a única perspectiva, a seu ver, seria a da doutrinação dos gentios através da imposição da fé cristã pela força e pelo medo, sobretudo considerando a situação histórica na perspectiva do futuro: «os filhos, netos e dahi por diante, poderiam vir a ser cristãos». (p. 235), uma vez que os pais tivessem sido submetidos a ela. Esta posição, sugerida por vários pensadores da Companhia, dentre eles o padre José de Acosta e o teólogo jesuíta Juan de Mariana, foi sustentada pelo próprio Nóbrega no final da década de 1550, diante dos insucessos nas atividades missionárias juntos aos indígenas e na intenção de reverter aquela que se anunciava como uma catástrofe da missão jesuítica, visando construir assim uma justificativa antropológica e política do aldeamento dos índios (Eisenberg, 2000). No *Diálogo* e numa carta escrita em maio de 1558, Nóbrega sintetizou as razões de ordem teológica e política pelas quais achava que o «medo servil» seria a única forma de subjugar os índios e submetê-los dentro do espaço de aldeias controlado pelos missionários. Essa posição acarretava consequências políticas mas também teológicas e jurídicas. De fato, conforme Eisenberg, «ao amalgamar os conceitos de *libertas* e d*ominium* (...) os jesuítas se distanciaram do conceito de liberdade como direito objetivo inalienável (ius), rompendo, talvez pela primeira vez, com a então dominante interpretação dominicana do tomismo» (p. 146).

A resposta do interlocutor de Gonçalo Alves, Mateus Nogueira, é justamente inspirada visão tomista e agostiniana e tem como ponto de partida uma afirmação doutrinária de caráter universal acerca do ser humano:

> Estou eu imaginando todas as almas dos homens uma, nos serem umas e todas de um metal feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes de gloria e criadas para ella, e tanto val diante de Deus por naturaleza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papana (Nóbrega, 1989, p. 237).

Assumindo este enunciado como ponto de partida, Nogueira aplica-o ao caso dos índios, para comprovar que estes também têm alma. A verificação desta afirmação é feita baseando-se no dado de observação de que eles possuem todas as «potências» atribuídas pelos filósofos à alma, a saber «entendimento, memória e vontade» (*idem*). Em suma, a demonstração da «humanidade» do índio é feita a partir do conhecimento de suas características psicológicas. Lembrando que a indução da existência do ser pessoal pela evidencia da existência das potências psíquicas encontra-se no tratado *A Trindade* de Agostinho de Hipona (Agostinho, 1994).

Além disto, algumas teses fundamentais referentes à definição aristotélico-tomista da alma humana e do homem constituem-se nos alicerces da afirmação de Nogueira. Em primeiro lugar, destaca-se a definição de alma como ato primeiro substancial do corpo, forma do corpo e princípio da nossa atividade, definição esta que remonta à doutrina aristotélica clássica (Aristóteles, 1993, 1994, 1996). A alma possui capacidades peculiares que, na linguagem da dita doutrina, são denominadas de potências. São elas: a potência vegetativa; a sensitiva (a saber a capacidade sensorial proporcionada pelos sentidos internos e externos), a locomotora, e apetitiva (sensitiva e intelectiva); a cogitativa ou estimativa e a potência intelectiva (intuitiva e abstrativa). Na realidade, as potências da alma correspondem ao que hoje a psicologia moderna define como funções psíquicas: as funções sensoriais, as funções motivacionais e emocionais, as funções intelectuais. Todavia, na perspectiva da psicologia aristotélica, as potências não se identificam *tout court* com os fenômenos, ao passo que a psicologia moderna reconhece a existência apenas dos fenômenos, tendo sido esta diferenciação o salto decisivo para o nascimento da ciência psicológica no século XIX.

A reproposição da psicologia aristotélica pelos jesuítas passa pela interpretação desta realizada pelo filósofo e teólogo Tomás de Aquino (1980), no século XIII, assumindo portanto a denominação de doutrina aristotélico-tomista. Todavia, para além da continuidade com a tradição filosófica medieval, os pensadores jesuítas de Coimbra sofreram a influência das mudanças cultu-

rais que marcaram o período humanista e renascentista ao qual pertenciam. Deve-se a tal influência, por exemplo, o fato de que, na discussão dos *Conimbricences*, as teses e as questões referentes à dinâmica das potências psicológicas sejam enfrentadas no plano do comportamento humano, acarretando a interseção entre os domínios da Psicologia, da Retórica e da Ética. O Humanismo e a Renascença —devido à ênfase na visão do homem como *fazedor de si mesmo* (Cassirer, 1977; Garin, 1995)— revisitaram o pensamento ético de Aristóteles. Assim, a Ética a Nicomaco (Aristóteles, 1996) foi um dos livros mais lidos e interpretados pelos pensadores daquele período, dentre eles, os intelectuais da Companhia de Jesus. Nessa visão, a dinâmica psíquica que dá origem às ações humanas é a resultante da interseção e interação entre a vontade, o intelecto e o desejo e o apetite sensitivo. Todavia, na esteira do pensamento da época, os *Conimbricences* supõem que haja uma relação de dependência entre as demais potências da alma e a vontade e por isto detêm-se na análise da dinâmica pela qual a vontade move as demais potências. A ênfase na vontade é, na verdade, decorrente da influência do pensamento de Agostinho (1994). Para tanto, o elemento básico é a noção de desejo, que —na tradição do aristotelismo (e também na visão do Hiponate)— consiste na apetição, ou seja, na inclinação de todas as coisas para o bem. Distingue-se entre o apetite inato e o apetite aprendido (elícito): de fato, a ênfase na formação do homem pela educação própria dos séculos XV e XVI ressalta a importância da aprendizagem. O apetite inato distingue-se em natural sensitivo (concupiscência) e natural intelectivo (vontade).

Na verdade, no texto de Nóbrega (1989), o «estado de barbaridade» dos índios é explicado no plano de uma fragilidade dos apetites e da vontade, fragilidade definida pela teologia católica como «pecado original». Esta condição existencial, pela qual o homem «foi tornado semelhante à besta», é comum a todos os povos, seja os mais civilizados seja os menos, no momento atual da história, podendo ser superada somente pela educação ao cristianismo: «De maneira que todos, assim portuguezes, como castelhanos, como Ta-

moios, como Aimurés, ficamos semelhantes a besta, por naturaleza corrupta, e nisto todos somos iguaes, nem dispensou a naturaleza, mais com uma geração, que com outra» (p. 238). Veremos que a discussão acerca da «bestialidade» dos índios será retomada também na obra de Giovanni Botero.

A transformação dessa fragilidade, condição originária comum a todos os homens, é pensada por Nóbrega (e os jesuítas) numa perspectiva totalmente moldada pelo Humanismo: a mudança ocorre através da educação. Assim como o ferro «mettido na forja, o fogo o torna, que mais parece fogo que ferro: assim todas as almas sem graça e charidade de Deus, são ferros frios sem proveito, mas, quanto mais se aquenta, tanto mais fazes delle o que quereis...» (*idem*). O atributo de «bestialidade» reservado aos índios pela literatura quinhentista é considerado por Nogueira como comum a «todas as gerações» e civilizações:

> (...) adoravam pedras e páus, dos homens faziam deuses, tinham credito em feitiçarias do diabo; outros adoravam os bois e vaccas, e outros adoravam por deus aos ratos, e outras immundicies; e os judeus, que eram a gente de mais razão, que no mundo havia, e que tinha contas com Deus, e tinha as escrituras desde o começo do mundo, adoravam uma bezerra de metal... os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintam e têm inda por deus a um idolo, a uma vacca, a um gallo... (Nóbrega, 1989, p. 239).

Na comparação com os povos antigos, a idolatria dos índios até aparece como mais próxima da razoabilidade, pois eles cultuam uma potência que os atemoriza, simbolizada pelo trovão: «Os índios têm que há Deus, e dizem que é o trovão, porque é cousa que elles acham mais temerosa, e nisto têm mais razão, que os que adorão as rãs e os galos» (Nóbrega, 1989, p. 239).

Em suma, segundo o exposto por Nogueira, a inferioridade cultural dos povos indígenas em relação a outras nações não seria devido a uma diversidade quanto à estrutura psicológica dos mesmos (por exemplo, o estado de barbaridade em que eles vivem não deve ser atribuído a uma pressuposta inferioridade intelectual), e sim, à educação: «Terem os romanos e outros gentios mais polícia que

estes, não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação, e criarem-se mais politicamente» (p. 240). O aspecto particularmente significativo deste enunciado é o fato de que ele é comprovado pelo conhecimento por experiência direta do índio:

> (...) e bem creio que vós o vereis claro pois trataes com elles, e vêdes, que nas cousas de seu mestre, e em que elles tratam, têm tão boas subtilezas, e tão boas invenções e tão discretas palavras, como todos, os padres os experimentam cada dia com seus filhos, os quaes acham de tão bom entendimento, que muito fazem a vantagem aos filhos dos christãos (Nóbrega, 1989, p. 240).

A conclusão deste raciocínio é, então, a afirmação de que a personalidade humana e o desenvolvimento de suas potencialidades dependem do processo educacional, da «criação», justificando-se assim a importância dos colégios jesuítas à missão evangelizadora:

> (...) um homem tem dois filhos de igual entendimento, um criado na aldea, e outro na cidade; o da aldea empregou seu entendimento em fazer um arado, e outras coisas da aldea, o da cidade em ser cortezão e político; certo está, que ainda que tenha diversa criação, ambos têm um entendimento natural exercitado segundo sua criação (Nóbrega, 1989, p. 240).

A tese de Nogueira pretende se mostrar como inovadora se comparada à outra representação do índio difundida na época, como fica evidente procedendo ao estudo da continuação de seu discurso, ou seja, a refutação da explicação da inferioridade cultural do índio baseada na teoria da maldição bíblica da raça camítica, explicação então bastante difundida e acreditada (Gliozzi, 1977):

> (...) dae-me vós que lhe entre a fé no coração que o mesmo será de um que de outro, e o tempo e o trabalho e a diligência, que é necessário para convencer um judeu ou um philosopho, se outro tantos gastardes com doutrinar de novo um destes, mais fácil será sua conversão de coração... (Nóbrega, 1989, p. 240).

Por outro lado, como já dissemos, a visão sustentada por Nogueira fundamenta-se nos alicerces do pensamento pedagógico humanista, que juntamente com a psicologia aristotélico-tomista, é a grande fonte inspiradora da doutrina antropológica da Companhia.

Não é casual, por exemplo, o grande espaço dedicado no Comentário ao *De Anima* (Gois, 1602) à questão das diferenças individuais quanto à alma humana. Este tema —já abordado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (1980) (em vol. III, 1 parte da segunda parte, questões 1-70)—, de forma um tanto duvidosa e interpretado pelos filósofos peripatéticos de diferentes maneiras, é tratado com grande ênfase pelo autor jesuíta do Comentário, o professor Manuel de Góis, no capítulo referente às qualidades da alma. Aqui, afirma-se com firmeza que, no que diz respeito à alma e às suas potências, os homens de todas as raças e de todos os tempos, são iguais. Desse modo, a deficiência ou a perfeição quanto às operações da mesma potência não devem ser atribuídas à menor ou maior perfeição da potência, e sim ao defeito ou à perfeição do órgão empregado (vide artigo II, capitulo I, quaestio V, em Góis, 1602).

Tendo o objetivo de demonstrar as efetivas possibilidades de cristianização dos índios e de legitimar o trabalho missionário da Companhia, Nogueira chega a declarar que, quanto à fé, esses têm mais predisposição do que os povos ocidentais imbuídos de racionalismo, fundamentando tal afirmação uma vez mais num elemento derivado d seu conhecimento vivencial da psicologia indígena. Com efeito, Nogueira entende que os nativos são mais dispostos a acreditar na palavra dos outros, pois «se lhes deitaes a morte, cuidam, que os podeis matar, e morrerem da imaginação pelo muito e sobejo que crêm e crêm que o panicú ha de ir à roça, e outras coisas semelhantes, que seus feiticeros lhes mettem na cabeça» (1989, p. 241).

Além de se referir ao dado derivado da observação dos índios em seu mundo cultural, Nogueira utiliza o argumento persuasivo de que uma disposição análoga se manifestaria diante da pregação dos missionários católicos: «Muito há, que estou na terra, e tenho

fallado de Deus muito, por mandado dos padres, e nunca vi a nenhum ter tanta fé, que me parecesse que morreria por ella, se fosse necessário» (pp. 241-242). Quanto aos casos em que os nativos resistem à pregação, a causa é, para Nogueira, o fato de que eles não podem confiar na palavra dos pregadores, os quais com seus maus exemplos desacreditam seu próprio discurso.

Apesar de aparentemente tais afirmações serem inspiradas no pensamento utópico humanista do século XVI, não devemos esquecer que o motivo de toda esta discussão no âmbito da Companhia é eminentemente pragmático. Com efeito, o *Diálogo,* provavelmente elaborado visando a intenção de convencer a opinião pública católica acerca do valor e da eficácia dos trabalhos missionários dos jesuítas junto aos índios brasileiros, obedece evidentemente à mesma lógica política e cultural que inspirou Nóbrega e a Companhia em sua atuação no Brasil.

No que diz respeito ao objetivo específico de nossa análise, é interessante observar que a «criação» de uma «psicologia» do índio é esboçada, nesse texto, para corroborar a tese da humanidade do índio, tese que por sua vez justifica a presença dos colégios da Companhia e, de modo geral, a ação evangelizadora dos religiosos e os aldeamentos. Nóbrega propunha a implantação dos aldeamentos jesuíticos como meio para evitar a escravidão dos ameríndios: tais aldeamentos, gerenciados pelos missionários, deveriam ter a função exclusiva de administrar os índios descidos do sertão e de fiscalizar a aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América portuguesa. A proposta se baseava na teoria do poder indireto formulada por Francisco de Vitoria em 1539 (Vitoria, 1539/1998). Nóbrega, tendo estudado nas universidades de Salamanca e Coimbra antes de entrar para a Companhia de Jesus em 1544, conhecia as posições de Vitória e buscou adaptá-las ao contexto da América portuguesa (Zeron, 2002).

A narrativa construída por Nóbrega acerca das características psicológicas do índio, deve ser entendida nesse contexto: apesar do autor fazer referência , em várias ocasiões, ao seu conhecimento direto dos povos indígenas, seu texto é elaborado nos moldes do

modelo cultural europeu da época, notadamente da filosofia aristotélico-tomista e do humanismo pedagógico, que, como vimos, permeavam a formação dos jesuítas; e também obedece a uma precisa intencionalidade inerente ao projeto político e religioso do jesuíta.

A importância da palavra e o «temperamento melancólico» dos índios nas *Informações* de José de Anchieta

Na *Informação da Província do Brasil* escrita por José de Anchieta em 1585 e destinada ao Padre Geral da Companhia, algumas das teses de Nóbrega são repropostas, embora com relevos diferentes. O juízo geral de Anchieta acerca da «natureza» do índio parece menos positivo do que o de Nóbrega, pois ele afirma que «são gente de mui pouca capacidade natural, se bem que para sua salvação têm juízo bastante e não são tão boçais e rudes como por lá se imagina» (1988, p. 441). Este trecho é muito significativo, pois, ao mesmo tempo em que Anchieta parece propor uma representação do índio livre daquilo que ele acredita ser um fácil e retórico otimismo, contrapõea visão negativa do mesmo elaborada *«por lá»*. O conhecimento do outro adquirido pela experiência direta é aqui explicitamente privilegiado e contraposto a um conhecimento a priori, determinado por um código cultural preconcebido. Anchieta propõe, então, um ponto de vista epistêmico a partir do qual se pode construir o saber sobre o «outro», baseado no contacto direto com a realidade deste e não no que «*lá se imagina*» (*idem*).

Anchieta reafirma na narrativa a importância da pregação como instrumento fundamental para a doutrinação dos índios, tese esta já enunciada por Nóbrega. Anchieta parte de uma observação análoga à que se encontra no tratado de Gabriel Soares de Sousa: o enorme valor atribuído à fala e à palavra pelos índios. Escreve Anchieta:

> Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chama senhores da fala e um língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não

> matem e que vão a uma parte ou a uma outra, e é senhor da vida e morte e ouvem-no toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloquente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua. Por isso há pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte (Achieta, 1988, p. 441).

A atenção à linguagem e ao uso da palavra que Anchieta aqui demonstra é também a expressão de seus interesses e competências: a biografia de Anchieta é marcada pela formação junto à Universidade de Coimbra, para onde se mudou aos catorze anos de idade e ainda cursou, no Colégio das Artes, anexo à Universidade, o curso propedêutico em Humanidades com os mais importantes humanistas portugueses da época como André de Gouveia e Diogo de Teive. Estudou gramática, retórica e filosofia, e certamente aprofundou o conhecimento da obra teatral de Gil Vicente. Seus conhecimentos retóricos e suas qualidades de escritor teatral e de poeta são conhecidas. Com efeito, uma vez no Brasil, Anchieta continuara o exercício das competências intelectuais adquiridas em Coimbra, exercício que à luz das circunstâncias do novo contexto, tornou-se mais criativo. Nas cartas, relata estar ministrando aulas de gramáticas para os meninos índios e estar aprendendo a língua da terra: a gramática dos tupis-guaranis (a Laynes em Roma, de São Vicente, 15.1.1565, em: Anchieta, 1988, p. 73). O termo desta aprendizagem será a transcrição dessa gramática (na origem exclusivamente oral) na *Gramática da línguas mais faladas nas costas do Brasil*, elaborado por Anchieta no fim do século XVI, imediatamente publicado em Lisboa e que permite ainda hoje conhecer o idioma tupi-guarani da época, além de sua preservação. Este livro contribuiu para a formação e transmissão daquela que foi a língua geral do Brasil, forma de tupi simplificado e falado por todos os habitantes do Brasil, até a proibição pombalina em meados do século XVIII. Anchieta escreve também um catecismo em língua tupi em forma de diálogo (*Diálogo da fé*) —conforme a tradição intelectual humanista que utilizara o gênero do diálogo de origem platônica na área moral e filosófica (Buesco, 1983).

Em Coimbra, Anchieta tinha realizado os estudos da arte retórica e de suas diferentes aplicações, especialmente na poesia, na oratória e no teatro. Ao observar que os índios eram muito interessados nas representações teatrais e nas cenografias realizadas pelos colonos em ocasião de algumas festividades, criou peças teatrais adaptando os preceitos da retórica do teatro humanista português (especialmente o teatro de Gil Vicente) e espanhóis (Tirso de Molina e Calderón de La Barca), aos gostos e às formas rituais próprias da cultura dos nativos, como por exemplo o cerimonial indígena de recebimento dos hóspedes. Os autos teatrais de Anchieta reapresentam o esquema cenográfico do teatro de Gil Vicente onde a luta entre o bem e o mal trava-se entre anjos e demônios, com batalha e vitória final de Cristo, através da intercessão de Nossa Senhora e dos Santos. A construção retórica básica no teatro vicentino, a luta entre o bem e o mal, é retomada elida novamente à luz da cultura indígena, sendo introduzidos personagens deste contexto e conservando, ao mesmo tempo, o objetivo moralizador da batalha e da vitória final do bem. O espetáculo apresentava uma linguagem fácil, didática e tinha fortes apelos sensoriais. Inspirado nos *Exercícios Espirituais* (Loyola, 1982), este teatro busca proporcionar a formação de imagens mentais, segundo o método inaciano da *compositio loci*, sugeridas através das representações (Verheecke, 1984). Por exemplo, uma testemunha ocular dessas encenações (o padre Fernão Cardim), na obra *Tratado da terra e gente do Brasil*, relata:

> Os curumins, sc. Meninos [crianças índias], com muitos mólhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e davam sua grita, e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas receber a benção do padre, dizendo em portuguez «louvado seja Jesus Cristo». Outros sairam com uma dança d'escudos á portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro e tamborim e frauta, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas pastoris (Cardim, 1980, p. 258).

Os autos escritos por Anchieta valeram-se do plurilingüismo como forma de aculturação. Era comum o uso das três línguas num mesmo auto. De 1564 até a sua morte, Anchieta escreveu aproximadamente 20 autos, o que corresponde à quase totalidade das peças jesuíticas do período, e escrevendo para os nativos ou para os colonos que já entendiam a língua geral da costa, o missionário adotava quase sempre o idioma tupi. Assim, a palavra seria, para Anchieta, o grande recurso para a transformação dos costumes e das ideias dos nativos, conforme os objetivos evangelizadores.

A posição de Anchieta se insere num contexto mais amplo. No Brasil colonial, onde a maioria da população era iletrada, o recurso à palavra oral como veículo transmissor de ideias e como meio «terapêutico» foi prioritário. Na cultura ocidental da Idade Moderna, o exercício da arte retórica se constituiu como lugar de experimentação das potencialidades da palavra, sendo este processo um pressuposto indispensável para o uso da mesma com função terapêutica. A palavra eloquente não apenas veicula a coisa, como induz comportamentos diante dela, associando a razão à verdade e à moralidade, e provocando a liberdade como condição de tal associação (Massimi, 2005).

Além da atenção ao uso da palavra e à linguagem, o olhar e a escrita de Anchieta são particularmente atentos aos traços psicológicos do temperamento dos nativos. Afirma, por exemplo, que eles «são algo melancólicos» e retrata neles a sensibilidade e a força de sua imaginação: «Se querem morrer com apreender somente a morte na imaginação ou com comer terra; ou lhes digam que se hão de morrer ou lhes ponham medo morrem brevissimamente» (Anchieta, 1988, p. 442). Neste ponto, Anchieta apoia-se nos conhecimentos próprios de uma área de saber definida no universo mental e cultural do Ocidente como Medicina da Alma ou Medicina do Espírito. Na mentalidade do ocidente medieval e renascentista, a Medicina da Alma corresponde à «ciência» ou à «arte de viver». Conhecimentos e práticas advindas da teologia, filosofia, espiritualidade, retórica e medicina, integram o domínio da Medicina da Alma: desde as teorias médicas (como, por exemplo, a teoria humoralista) até aos conselhos sugeridos pela

sabedoria dos Padres do deserto, da antiga tradição da Patrística cristã. A qualidade melancólica atribuída por Anchieta aos índios deriva da teoria humoralista, cujas origens remontam a Hipócrates e Galeno. Tal teoria considera a constituição do homem como determinada pela presença de quatro humores fundamentais que, por sua vez, correspondem aos quatro elementos básicos da composição do Universo. A melancolia, ou biles preta, é um dos quatro humores, juntamente com a biles amarela, a fleuma e o sangue. Conforme o predomínio de um dos humores na constituição dos indivíduos, tem-se quatro tipos de temperamentos: melancólico, colérico, fleumático e sanguíneo. Os temperamentos, por sua vez, determinam as características psicossomáticas do sujeito, sua condição orgânica bem como seus estados psíquicos (Klibansky, Panofsky e Saxl, 1983; Massimi, 2010). O médico espanhol Huarte de San Juan, formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Sciencias* (1574/1989), estabelece estreita correspondência entre a Medicina do corpo, a Medicina do Animo e a construção política e social da sociedade, baseando-se no modelo da *República* platônica. Desse modo, a prática social apoia-se na filosofia natural, sendo o corpo social estruturado em analogia com o microcosmo que é o homem. Os jesuítas dão continuidade a esta tradição e difundem-na, inclusive em seus âmbitos de presença missionária. Já nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Ordem religiosa, encontra-se a referência frequente a esta tradição de conhecimentos, em função do entendimento mais profundo do ser humano e de seu destino, visando à orientação («direção») de sua vida espiritual. Assim, por exemplo, em carta escrita ao Padre Antônio Brandão em junho de 1551, Loyola frisa a importância de que o mestre espiritual conheça o temperamento daquele que se entrega aos seus cuidados, afirmando a necessidade de «acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico, etc. (...), e isto com moderação» (Loyola, 1993, p. 89). Loyola demonstra o uso de tais categorias de conhecimento psicológico, voltado à prática social, em algumas regras de convivência sugeridas ao Padres Broett e Salmerón (carta escrita de Roma, setembro de 1541):

> Advirta-se o seguinte: se alguém é de temperamento colérico e trata com outro colérico, se não são de um mesmo sentir, há grandíssimo perigo de se desajustarem suas conversas. Portanto, se um conhece ser de compleição colérica, deve ir, em todos os pontos do negócio, muito armado de consideração, com decisão de suportar e não altercar com o outro, principalmente se sabe que é doente. Mas se tratar com fleumático ou melancólico, não há tanto perigo de desajuste por palavras precipitadas (Loyola, 1993, pp. 21-22).

A aplicação deste conhecimentos encontra-se também nos escritos de Cláudio Acquaviva (1543-1615), um dos sucessores de Inácio na Generalado da Companhia (Acquaviva, 100/1893).

Além do mais, é possível que a atenção de Anchieta à «complexa» psicossomática dos nativos derivasse também do valor que as circunstancias psicofísicas adquiriam em sua experiência pessoal. Com efeito, ele havia chegado ao Brasil doente por padecer de «espinhela caída», no dia 13 de junho de 1553, com menos de vinte anos de idade, junto com outros padres, tendo sido enviado pelos superiores por motivos terapêuticos na esperança que a mudança climática melhorasse seu estado de saúde. De fato, outros missionários que já viviam no Brasil, relatavam em suas cartas que o clima era muito agradável e propiciava a cura de várias doenças. Mudando-se das enfermarias do Colégio de Coimbra para as terras tropicais, Anchieta também se curou, como afirma na carta destinada aos seus antigos colegas e irmãos da enfermaria do colégio de Coimbra (Anchieta, 1988).

Anchieta destaca às modalidades próprias dos índios de vivenciar as relações sociais e os afetos a estas conexos. Ele reforça o fato de que os índios «amam muito os filhos» e demonstram grande sociabilidade entre eles:

> Não são demandões, mas benfazejos e caritativos; todos os que lhes entram em casa comem com eles sem lhes dizer nada (...) Vivem muitos juntos e umas casa mui grandes de palma que chamam ócas e com tanta paz que põem espanto, e com terem as casa sem portas e suas cousas sem chave por nenhum modo furtam uns aos outros (1988, p. 442).

Existem experiências sociais observadas por Anchieta nos nativos brasileiros que não se enquadram nos rótulos tradicionais e que o autor descreve, demonstrando seu estranhamento. Na *Informação dos casamentos dos índios do Brasil,* o jesuíta busca investigar as peculiares relações de parentesco existentes na comunidade indígena, procurando inferir os «sentimentos» vivenciados em tais relações sociais. Ele infere que os índios não têm um particular «sentimento de adultério» (1988, p. 457), e acerca dos índios polígamos afirma que «não é possível saber-se com qual delas se juntaram com ânimo marital, porque nem eles entendem quanto importa falar nisto verdade, nem o sabem dizer realmente, porque para com todas tivera o mesmo ânimo» (p. 460). A dificuldade do missionário em compreender as vivências afetivas do índio é, aqui, muito clara. Outro fenômeno inusitado aos olhos europeus, descrito por Anchieta e por outros cronistas, é que, após o parto, é o pai a receber cuidados e visitas, e não a mãe. Segundo o escritor, esta conduta explica-se pelo fato de que os índios «têm para si que o parentesco verdadeiro vem pela parte dos pais, que são os agentes; e que as mães não são mais que uns sacos, em respeito dos pais, em que se criam as crianças» (*idem*). Em suma, a esfera da afetividade, que vimos ser valorizada na psicologia jesuítica, pode ser evidenciada também dentre as características psicológicas do índio brasileiro. Porém, as vivências específicas e seus significados culturais permanecem uma incógnita aos olhos do escritor canarino.

Imaginação e afetividade dos índios, nos escritos de Fernão Cardim

Uma postura muito semelhante de estranhamento e curiosidade diante das diferenças dos nativos brasileiros se reflete nos escritos do tratado *Do princípio e origem dos índios do Brasil* e a *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica,* atribuídos ao jesuíta Fernão Cardim e redigidos provavelmente por volta de 1584-85 (Cardim, 1980). Devemos destacar que a inserção de Cardim nas terras brasileiras se realiza inicialmente na função de visitante e cronista, tendo ele acompanhado o visitador Cristovão de Gouvea em

sua viagem nas residências da Companhia espalhadas pelo território. Nascido em Viana de Alentejo em 1548, Cardim tornou-se membro da Companhia em 1556. Em 1582 foi designado como secretário de Gouvea para acompanhá-lo em sua viagem ao Brasil. Nesta terra, ficou de 1583 a 1598 nesta função, mas voltou posteriormente no cargo de Provincial e depois de Reitor do Colégio da Bahia, de 1603 a 1625, ano de sua morte. Além disto, foi Procurador Geral da Província do Brasil em Roma de 1598 a 1601. Entre 1601 e 1605 vivenciou uma perigosa aventura marítima tendo sido capturado por corsários ingleses, durante a viagem de navio ao Brasil, e ficando prisioneiro alguns anos na Inglaterra.

Um aspecto muito interessante do tratado de Cardim é que nele é feita uma distinção entre crenças religiosas e conhecimentos psicológicos dos índios. Assim estes, apesar de não aparentar adesão a crenças religiosas específicas, demonstram possuir em sua cultura conhecimentos acerca da alma. Cardim relata que os nativos não têm noção de Deus nem de culto divino mas «sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde ha muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar» (Cardim, 1980, p. 87).

No que diz respeito às características da psicologia indígena retratadas pelo autor, encontra-se a afirmação de que os índios são, em extremo, submetidos ao poder da imaginação: assim, por exemplo, eles «têm grande medo do demônio (...) e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morre, como aconteceu já muitas vezes» (*idem*). A importância das emoções e de suas influências (às vezes nefastas) no plano orgânico, é de fato enfatizada na literatura jesuítica bem como na cultura da época em geral. Os tratados *Conimbricences*, por exemplo, atribuem grande importância aos estados da alma definidos como paixões, e que, na linguagem da psicologia moderna, correspondem às emoções ou sentimentos. As paixões são entendidas como movimentos do apetite sensitivo, provenientes da apreensão do bem ou do mal, acarretando algum tipo de mutação não natural do corpo. Neste sentido, elas dependeriam sempre de uma representação que o intelecto faz de

algum objeto julgado como bom ou mau. Sendo o apetite sensitivo localizado no coração, é possível que um movimento anímico muito brusco chegue a causar o óbito. Seguindo a perspectiva hipocrático galênica e aristotélica de que o equilíbrio é a condição da saúde e que, pelo contrário, excessos ou defeitos causam adoecimento, os autores se referem a casos de óbitos e de doenças induzidas por paixões de excessiva intensidade (especialmente os excessos na ira, no medo, na tristeza, ou na alegria). Analisam, também nesta perspectiva, os efeitos somáticos de algumas paixões tais como: o empalidecer e o tremor, a sede e o arrepio de cabelos em decorrência de um medo intenso; as relações complementares entre diversas paixões (por exemplo, entre a ira, a tristeza, a dor e o prazer); e os nexos entre o amor e a loucura.

Da mesma forma que Anchieta, Cardim enfatiza a sociabilidade dos indígenas, que se expressa em vários sinais, desde a liberalidade no repartir o alimento («repartem tudo o que têm com seus amigos», p. 88), até a estrutura da casa, chamada «oca», na qual «não há repartimentos entre uns e outros... e entrando nella se vê tudo quanto tem» (p. 90). A descrição da oca feita na Narrativa é ainda mais sugestiva:

> Parece a casa um inferno ou labyrinto, uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos, etc, e toda a casa arde em fogos; porém é tanta a conformidade entre elles que em todo o anno não há peleja, e com não terem nada fechado não há furtos; se fora qualquer outra nação, não poderiam viver da maneira que vivem sem muitos queixumes, desgostos, e ainda mortes, o que se não acha entre elles (Cardim, 1980, p. 152).

Segundo Cardim, desde criança os índios acostumam-se ao convívio social, pois os meninos jogam entre eles

> (...) com muita quietação e amizade, (...) entre eles não se ouvem nomes ruins, nem pulhas, nem chamarem nomes aos pais e mães, e raramente quando jogão se desconcertão, nem desavêm por causa alguma, raramente dão uns nos outros, nem pelejão (Cardim, 1980, p. 93).

A sociabilidade no interior da tribo contrasta com a agressividade e a violência demostrada no comportamento contra os inimigos. Nesse aspecto, Cardim (1980) confirma o juízo dos demais autores: «São intrépidos e ferozes que mete espanto» (p. 95).

O valor atribuído à palavra e à disposição para o discurso é relatado por Cardim ao descrever o hábito que os chefes da tribo têm de pregar de madrugada, organizando e distribuindo tarefas para o ritmo cotidiano da vida do povoado. O autor se refere à interpretação dada pelos próprios nativos acerca da origem desse hábito:

> (...) tomarão este modo de um passaro que se parece com os falcões o qual canta de madrugada e lhe chamam rei, senhor dos outros passaros, e dizem elles que assim como aquelle passaro canta de madrugada para ser ouvido dos outros, assim convem que os principaes fação aquellas falas e pregações de madrugada para serem ouvidos dos seus (Cardim, 1980, p. 89).

Quanto às relações e afetos parentais, Cardim confirma o fato de que os índios «amão os filhos extraordinariamente» (p. 91) e que «não lhes dão nenhum genero de castigo» (*idem*). Assim como o fez Anchieta, ressalta que «são malencolicos» (p. 93), ainda que os «meninos são alegres e dados a folgar» (*idem*), mais do que os meninos portugueses. Na *Narrativa,* Cardim volta a observar que os nativos «nenhum gênero de castigo têm para os filhos; nem ha pai nem mãe que em toda a vida castigue nem toque em filho, tanto os trazem nos olhos» (1980, p. 153). Cardim constata que, apesar disso, «em pequenos são obedientissimos a seus pais e mães, e todos muito amáveis e aprazíveis» (p. 153), fato que devia intrigar muito a mentalidade e os conceitos pedagógicos do jesuíta europeu, acostumado a considerar a punição como necessária na relação educativa, conforme a prática de seu tempo, quando se castigavam até mesmo estudantes universitários, príncipes e reis (Ariés, 1981).

Outro aspecto do modelo cultural indígena ressaltado por Cardim (1980) é a saudação lacrimosa reservada aos hóspedes ou aos recém-chegados, a respeito da qual o jesuíta comenta: «É

cousa não somente nova, mas de grande espanto, ver o modo que têm em agasalhar os hospedes, os quais agasalham chorando por um modo estranho» (p. 153). O narrador jesuíta declara sua incapacidade de avaliar a dimensão afetiva deste gesto (o choro aos olhos do europeu é expressão de tristeza, mas para o índio pode comunicar também alegria), mas reconhece o valor que o gesto tem para o outro e a necessidade de respeitá-lo: «Neste tempo do triste ou alegre recebimento, a maior injuria que lhes podem fazer é dizer-lhes que se calem, ou que basta com esses choros» (*idem*). Cardim parece demonstrar aqui um conhecimento prático da psicologia do outro, conhecimento este que é necessário para manter um bom relacionamento com o índio: apesar de ele ser incapaz de interpretar o significado de determinados gestos do outro, que são novos aos seus olhos, entende a importância dos mesmos e que devem ser respeitados como tais.

Em síntese, no caso dos jesuítas, a construção da representação das características do índio é um processo complexo. Em primeiro lugar, sem dúvida, a compreensão do índio em suas características psicológicas, culturais e sociais, tem como ponto de partida a experiência direta das relações sociais. Todavia, tal compreensão é mediada por critérios, teorias e objetivos próprios da cultura de origem e da inserção social e religiosa dos autores. Assim, a representação do nativo à luz do modelo cultural de referência possuído pelos jesuítas, é adaptada aos dados de observação fornecidos pela experiência do contato direto e pelas interpretações destes dados, colhidos através de relacionamentos concretos com informantes nativos. Além disso, tal representação é acomodada às circunstâncias, expectativas e demandas dos destinatários dos textos. Com efeito, ao realizar essas mediações tendo em vista a escrita de textos informativos como cartas, informes, narrativas e tratados, os jesuítas seguem o preceito da acomodação, advindo da retórica política romana e adaptado às finalidades missionárias da Companhia. A «*acomodação*» (do latim *accomodatio,* derivada de *commodus – cum + modus,* «*com modos, com medida*»*)*, remete ao sentido de adaptação, apropriação, de conciliação, ou atitude mediadora. Introduzida na retórica por Marco

Túlio Cícero (1995), o objetivo é a melhor persuasão do destinatário. Os escritos em questão tinham, na maioria dos casos, também um objetivo persuasivo visando a justificação da atuação missionária da Companhia, a manutenção de sua presença na colônia, etc.

De modo geral, portanto, a representação das características psicológicas do índio na literatura jesuítica foi, na maioria dos casos, moldada por categorias próprias do modelo cultural tradicional, sendo tal representação condição para que o nativo brasileiro pudesse ser reconhecido como ser humano. Claro que o reconhecimento efetivo da identidade psicossocial do índio dependeu também da existência de um espaço de relações concretas, onde as vivências dele pudessem ser observadas e seus comportamentos considerados em sua peculiaridade e diversidade. É o que vimos ocorrer, mesmo que parcialmente, nos escritos de José de Anchieta, de Fernão Cardim. Fora desse espaço constituído por relações sociais concretas, o conhecimento é construído na base de categorias apriorísticas e padronizadas, fruto da tradição cultural, das finalidades políticas, doutrinárias e econômicas, dos interesses específicos do narrador, dos contatos prévios com outros povos e cultura; trata-se, para retomar a expressão de Anchieta, de uma «*imagem de lá*», projetada num aqui-e-agora distante, na tentativa (ilusória) de torná-lo próximo, um aqui-e-agora que —somente para quem se aventurou em atravessar o espaço da distância geográfica e o mais profundo da distância cultural e social— tornou-se presença real, evidência de alteridade, desafio para o conhecimento. Este estereótipo do índio é o que aparecerá nos escritos de vários intelectuais europeus informados pelas fontes jesuíticas, como é o caso de Giovanni Botero.

As fontes jesuíticas lidas e reinterpretadas por um intelectual italiano do século XVI

Giovanni Botero (1544-1617), piemontês, entrou aos dezesseis anos na Companhia de Jesus, de engenho vivaz, temperamento inquieto e grande qualidade de escritor. Em 1580 deixou a ordem por divergências com os superiores e a partir de 1582 residiu em Milão, sendo

secretario do Cardeal Carlo Borromeo e depois do sobrinho, Cardeal Federico, a partir de 1584, em Roma e Milão. Em 1599, assumiu o cargo de preceptor dos filhos do conde de Sabóia em Torino, ali permanecendo por oito anos. Cuidadoso leitor de Machiavel e de Bodin, expõe sua concepção política no texto *Della Ragion di Stato*, publicado em 1589, contrapondo-se a Maquiavel ao reafirmar a supremacia dos valores éticos e religiosos sobre as instâncias utilitaristas da política. Sua obra mais importante intitula-se *Relazioni universali* (dividida em quatro partes; uma quinta parte foi publicada em 1895), uma geografia antropológica, com notícias detalhadas acerca da configuração física, demográfica, militar e política das nações do Mundo Velho e Novo. A edição dos cinco volumes aconteceu em 1592, em 1595, em 1596, em 1895. Na obra de Botero transparece o espírito da Companhia e, inclusive, grande parte das fontes utilizadas são de produção jesuítica. Como observa Descendre (2005), a obra de Botero tem uma intenção apologética: a descrição do movimento missionário no mundo evidencia a forte expansão da cristandade concebida segundo a visão do Concilio de Trento.

A America Latina é um dos temas tratados por Botero nas *Relazioni universali*, e a ela são dedicadas partes extensas da obra (a primeira parte do quarto livro; o inteiro livro quinto; na quarta parte, o livro primeiro, segundo, terceiro e quarto; algumas secções da quinta parte). Ao Brasil, Botero dedica também cinco páginas da *Quinta Relazion*e, ao reconstruir a história antropológica do Pais.

Focaremos a representação do índio brasileiro em suas características psicológicas realizada por Botero compendiando as informações retiradas da leitura de correspondências e informes jesuítas, dentre outros. Com efeito, apesar de referir-se a informações e fatos retirados da consulta de documentos jesuíticos, Botero enfatiza algumas temáticas, conforme os objetivos visados por sua obra.

Conforme assinala Mello e Souza (1993), as representações do indio construidas por Botero são moldadas por uma retórica que visa amplificar os aspectos inusitados para torná-los exemplos uteis para a reflexão acerca do homem europeu. Botero retoma, nesta perspectiva, a contraposição entre o homem selvagem e o civilizado

(tendo como critério de comparação o uso reto da razão) formulada pelo jesuíta José de Acosta na obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Desse modo, para os intelectuais europeus, a alteridade latino-americana funciona como um espelho para discutir temáticas e problemas inerentes ao seu universo sociocultural (Pompa, 2012).

Na primeira parte das *Relações*, Botero descreve a floresta amazônica, povoada por mulheres guerreiras e homens ferozes, nus, dentes pintados de preto e caçadores. O Brasil, que inicia com o rio Maranhão, e se estende até o rio da Plata, é representado como terra salubre, cheia de fontes, rios, selvas, «vestido por clima ameno perpetuo», «com muitas plantas e animais desconhecidos a nós» (1592, p. 384), e descritos em pormenores pelo narrador. Em contraste com a beleza e a fecundidade da terra, Botero refere-se à natureza «bestial» de seus moradores, «sem letras, sem religião, sem leis, sem chefe» (*idem*). Desses, descreve a nudez, os enfeites de penas de aves de várias cores, as capacidades de luta, sobretudo com arco e flechas, os hábitos alimentares, as bebidas, dentre as quais um licor feito com a raiz da mandioca que costumam consumir até embriagar-se, o uso de ervas «cujo fumo tira o juízo e o uso da razão», o amor pelos cantos e bailes, a antropofagia, a longevidade.

Na terceira parte das R*elazioni* (1595), Botero define os índios brasileiros dentre os povos mais bárbaros, «por conduzirem uma vida selvagem e bestial sem chefes, sem leis, sem forma nenhuma de civilidade e de política» (p. 2, tradução nossa). O escritor formula também uma avaliação depreciativa de suas características psicológicas: «seu entendimento parece obscurecido pelos sentidos, a razão pelos apetites, e o juízo pelas paixões. Seu pensamento não se afasta da terra, nem se estende para além do objeto presente» (*idem*). Devido à sua condição, os nativos não cultuam nenhuma divindade, apesar de apoiar-se «nos feiticeiros e em suas falsas profecias». Botero acredita que se deveria lidar com os índios antropófagos como se fossem «loucos furiosos» (p. 53), devendo-se também recorrer ao uso das armas. Quanto aos índios que tinham o hábito da nudez mas não eram cruéis, eles deveriam ser considerados como «estúpidos» e ser governados pelas ameaças e pelo medo, tutelados por algum príncipe cristão.

Na quarta parte das *Relazioni* (1595), onde relata o trabalho dos jesuítas no Brasil, Botero narra a grande dificuldade causada pela «bestialidade» (p. 78) daquelas populações, e para exemplificar seu juízo, descreve novamente em pormenores o ritual antropófago. Botero atribui o estado de bestialidade à ação de poderes demoníacos. Descreve o surgimento de superstições que define como «loucuras» (p. 84), sendo estes «surtos doentios» estimulados pelo uso do suco de uma erva chamada Petima, que induz nos usuários sintomas semelhantes aos que hoje definiríamos como epiléticos: «caem como mortos no chão, com a boca torcida e a língua de fora, de esticam e reviram todos com tremedeira de todo o corpo e falam entre os dentes» (p. 85).

Na quinta parte das *Relações* (1895), Botero refere-se ainda aos brasileiros como povos «muitíssimo bárbaros, sem humanidade e sem leis» e que «usam pouco o entendimento» (p. 271). Neste texto, também relata os costumes antropofágicos, a crueldade, as capacidades bélicas dos índios e o fato deles prezarem como superior aquele que demonstra mais força na guerra.

De modo geral, a psicologia do índio delineada por Botero parece inspirada no modelo da psicologia filosófica aristotélica interpretada pelos pensadores jesuítas do século XVI, que vimos também inspirar as cartas e os informes dos missionários: quando ocorre a prevalência das potências sensitivas, especialmente dos apetites sensitivos, sobre os apetites intelectuais e as potências cognitivas, os indivíduos são levados aos excessos, nos comportamentos e nas vivências de sensações e afetos, apresentando hábitos desregrados, dentre os quais se destacam a violência, a crueldade, a antropofagia. Tais processos podem ser determinados também pelo consumo de ervas e bebidas. O interesse acerca dos efeitos provocados no psiquismo por algumas substâncias encontradas nos territórios do Brasil e do Novo Mundo, se manifesta também na medicina italiana da época: por exemplo, em um pequeno tratado e alguns pareceres médicos produzidos em Milão no século XVI, acerca do uso da erva mate e de seus efeitos quanto aos excessos alimentares comuns entre os nativos latino-americanos.

O pequeno tratado *De insanis quibusdam tentationibus* (1629) de autoria do cardeal Federico Borromeo (em cujo serviço em qualidade de secretário, atuou Botero, como vimos), descreve uma erva que suscita um «apetite muito cruel e doentio, pelo qual come-se dia e noite» (p. 82). Segundo o autor, este efeito não seria devido às virtudes naturais da erva e sim à insidia, oculta nela, de espíritos malignos. Os pequenos tratados médicos encontrados juntos à Biblioteca Ambrosiana de Milão e possivelmente consultados por Borromeo, *Dell'erba usata dagli indiani del Paraguay e Tuccuman* (sd); e *Judicium de symptomatibus consequentibus ad assumptionem herbae cuiusdam que Indi Tuccumani et Paraguainenses utuntur* (sd), são de autoria do médico milanês Iacopo Antonio Clerici (1622) e apresentam análoga explicação de efeitos naturais por causas sobrenaturais (Belloni, 1959). O recurso à Demonologia e, de modo geral, a concepções cosmológicas que admitiam a intervenção, na realidade mundana, de potências sobrenaturais e malignas, era comum na época (Mello e Souza, 1989).

Em suma, o interesse de Botero pelos índios brasileiros, conforme assinalado por Pompa (2012), é funcional ao foco central de sua obra, que é a cristandade ocidental. A alteridade do mundo americano funciona para o autor apenas como espelho crítico onde o europeu pode reconhecer-se a si mesmo em suas semelhanças e em suas diferenças quanto ao homem selvagem, diferenças estas adquiridas através do longo percurso civilizatório e religioso do Ocidente, cujo valor Botero pretende ressaltar, diante do avanço tido como ameaçador de outro projeto civilizatório formulado na doutrina de Maquiavel. As fontes jesuítas que retratam o índio brasileiro são assim empregadas em função do objetivo retórico de compor exemplos e argumentos persuasivos voltados a reformar os pensamentos e as condutas do homem europeu.

Conclusão

A representação das características psicológicas dos índios brasileiros nas fontes elaboradas no século XVI pelos missionários jesuítas presentes no território brasileiro, por um lado, e na obra de Giovanni Botero, intelectual inspirado naquelas mesmas fontes, por outro, é moldada pelos interesses e visões do mundo dos autores. Portanto, muito mais do que uma descrição pautada na observação e na busca de entendimento da alteridade, trata-se de uma interpretação da mesma à luz de questões e modelos inerentes ao mundo da vida dos autores. O conhecimento do outro, a partir de um primeiro nível de compreensão dado pela convivência cotidiana, estrutura-se numa mais complexa construção, moldada pelas categorias próprias do universo sociocultural do sujeito epistêmico. Vimos tratar-se de categorias próprias dos saberes psicológicos da tradição ocidental. Essas categorias moldam uma representação do índio que se constitui, pelo menos em parte, como termo de comparação e modo de organização da experiência adquirida pelo contato direto. Claro que a vivencia de contactos diretos leva os religiosos a questionamentos e revisões profundas dos seus pressupostos conceituais, porém nunca à recusa, ou à negação. Os jesuítas realizam mediações, ou acomodaçãoes, que preservam a sua visão do mundo mas incluem nela aspetos novos; ou, melhor, aprofundam e ampliam a referida visão de mundo de modo a torna-la capaz de acolher elementos de novidade com ela compatíveis.

A exigência missionária leva os jesuítas a focar os sinais de pessoalidade e de vida anímica observados no índio: a evidencia de que o nativo brasileiro vivencie atos psíquicos quais memória, vontade, entendimento, comprova o fato dele ser pessoa e justifica a dedição dos jesuítas à missão evangelizadora. Com efeito, a presença dos jesuítas e o emprego de vários métodos de cristianização diretos (quais a pregação e a doutrinação) e indiretos (a educação, a convivência e a cura), visam atrair a sensibilidade e os afetos dos índios para mobilizar sua curiosidade e entendimento quanto ao conhecimento do conteúdo da mensagem evangelizadora, bem como para mover suas vontades na decisão de rejeitar os costumes tradicionais reprovados pelos missionários e de abraçar novos modos de vida. Tal esforço devia levar a

constituição do que os jesuítas consideravam ser o corpo social cristão, ou seja, uma sociedade capaz de integrar diversas componentes (pois, além dos indios, havia o desafio de incorporar escravos deportados da Africa; lusitanos e imigrantes de outros Paises). Possivelmente, este empenho de mediação seja dentre os fatores que explicam o caráter mestiço e multifacetado que marca, ainda hoje, a cultura brasileira.

Referências

Agostinho, S. (1994). *A Trindade*. São Paulo: Paulus (Coleção Patrística n. 7).

Albuquerque, L., Ferronha, A.L., Horta, J.S. e Loureiro, R. (1991). *O confronto do olhar: O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas*. Lisboa: Caminho.

Anchieta, J. (1988). *Cartas, Informacões e Fragmentos Históricos e Sermões*. São Paulo-Belo Horizonte: Editora Universidade de São Paulo/Editora Itatiaia.

Anchieta, J. (1989). *Poesias*. Belo Horizonte: Itatiaia-EDUSP.

Andrade, A.A.B. (1981). *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Acquaviva, C. ([1600] 1893). *Instructio ad reddendam rationem conscientiae iuxta morem Societatis Iesu. Industriae ad curandos animi morbos*: Manuscrito n. 429, da Opera Nostrorum, ARSI, folhas 33-42; e em: *Institutum,* vol. 2.

Aquino, T. (2003). *Somma Teológica* (vol. III). São Paulo: Editora Loyola.

Ariès, P. (1981). *História social da criança e da família* (D. Flaskasman, Trad.). Rio de Janeiro: LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

Aristóteles (1993). *Rhétorique* (vol. 2). Paris: Les Belles Lettres.

Aristóteles (1994). *Problemata XXX*. En P. Louis (Org.), *Problémes* (vol. 3). Paris: Les Belles Lettres.

Aristóteles (1996). Ética a Nicomaco, Livro segundo. Edição Pensadores, Abril cultural.

Barreto, L.F. (1983). *Descobrimentos e Renascimento: Formas de Ser e Pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Barreto, L.F. (1986). *Caminhos do saber no renascimento português: Estudos de História e Teoria da Cultura*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Belloni, L. (1959). Demonismo e «yerba mate» (Ilex paraguarensis) nel giudizio del medico G.A. Clerici. *Phyisis. Rivista di Storia della scienza, 1*, 31-40.

Bigalli, D. (2000). *Millenarismo e America: Nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?* Milano: Libreria Editrice Cortina.

Borromeo, F. (1629). *De insanis quibusdam tentationibus liber unus*. Milan: Collegio Ambrosiano.

Botero, G. (1592). *Delle Relationi Universali di Giovanni Botero Benese da lui corrette e ampliate in piu luoghi prima parte all' ill.mo et rever.mo Mons. Agostino Valerio, Cardinale di Verona*. Ferrara: Mammarelli.

Botero, G. (1595). *Terza parte delle Relationi universali di Giovanni Botero Beneze terza parte nella quale si descrive qual sia lo stato della religion christiana per il mondo, aggiongendosi in che termine sia il giudaismo, il gentilismo, il mahometismo e tante altre sette d'impietá per l'universo all.ill.mo e ver.mo sig. il sig. Cardinale Borromeo*. Brescia: Compagnia Bresciana.

Botero, G. (1596). *Delle relationi universali di Giovanni Botero Benese Quarta parte nella quale si dà notitia dello stato in che si trova la religione nel Mondo nuovo e della meravigliosa riduttione di quei popoli nel grembo della Chiesa Christiana*. Brescia: Compagnia Bresciana.

Botero, G. (1895). *Relazioni Universali Quinta Parte pubblicada da Gioda Vol III. La Vita e le Opere di Giovanni Botero com la Quinta Parte delle Relazioni Universali*. Hoepli, Milano. Manoscritto del Codice O.VI.61 della Biblioteca Nazionale di Torino (da p. 270 a p.275).

Buesco, M.L.C. (1983). *O estudo das linguas exoticas no século XVI*. Lisboa: Instituto da Lingua e Cultura Portuguesa.

Caeiro, F.G. (1982). O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil. *Acta do l Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia* (pp. 51-90). Braga, Portugal.

Caeiro, F.G. (1989). El problema de las raíces históricas. En E.M. Barba (Org.), *Iberoamerica, una comunidade* (pp. 377-389). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Cardim, F. (1980). *Tratados da Terra e Gentes do Brasil*. São Paul-Belo Horizonte: EDUSP-Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil, n. 13).

Cassirer, E. (1977). *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*. Firenze: La Nuova Italia.

Cicero, M.T. (1995). *Acerca del Orador*. Introducción, versión y notas de Amparo Gaos Schmidt. México: UNAM, 2 v.

Clerici, A. (século XVIIa). *Dell'erba usata dagli indiani del Paraguay e Tuccuman*. In: Biblioteca Ambrosiana Milano: R 106, sup. F.; fls. 333r-334r e f. 335r.

Clerici, A. (século XVIIb). *Iudicium de symptomatibus consequentibus ad asssumptionem herbae cuiusdam que Indi Tuccumani et Paraguai-*

nenses utuntur. In: Biblioteca Ambrosiana Milano: R 106 sup., ff 336r-338v.

Delumeau, J. (1994). *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Estampa.

Descendre, R. (2005). Une géopolitique pour la Contre-Réforme. Lês Relazioni Universali de Giovanni Botero. Em D. Fachard y B. Toppan (Eds.), *Esprit, Lettre(s), et Expression de la Contre-Réforme en Italie à l'aube d'un monde nouveau* (pp. 47-59). France: Université de Nancy II.

Eisenberg, J. (2000). *As missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG.

Garin, E. (1995). *L'uomo del Rinascimento*. Bari: Laterza.

Giard, L. (1995). *Les jésuites á la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, Bibliothèque d'Histoire des Sciences.

Giard, L. e Vaucelles, L. (1996). *Les jésuites à l'âge baroque: 1540-1640*. Grenoble: J. Millon.

Gliozzi, G. (1977). *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'Antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

Godinho, V.M. (1990). *Mito e Mercadoria: Utopia e Pratica de Navegar, séculos XIII-XVIII*. Lisboa: Difel.

Góis, M. (1593a). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur.* Lisboa: Simão Lopes.

Góis, M. (1593b). *Disputas do Curso sobre os livros da Moral da Ética a Nicomaco, de Aristóteles em que se contêm alguns dos principais capítulos da Moral.* Lisboa: Simão Lopes.

Góis, M. (1602). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societati Iesu, in tres Libros de Anima*. Veneza: Amandino.

Góis, M. (1607). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libro de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae nunc recens omni diligentia recogniti et emendati.* Veneza: Tipografia Vincenzo Amadino.

Hanke, L. (1985). *La humanidad es una*. México: FCE.

Holanda, S.B. (1977). *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.* São Paulo: Companhia Nacional.

Huarte, J. (1989). *Examen de Ingenios* (Ed. Guillermo Serés). Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas.

Klibansky, R., Panofsky, E. e Saxl, F. (1983). *Saturno e la Melanconia*. Torino: Einaudi.

Loyola, I. (1982). *Obras completas, n*. 86. Madrid: Bibliotecas Autores Cristianos.

Loyola, I. (1993). *Cartas* (vol. 3). São Paulo: Edições Loyola.

Maravall, J.A. (1997). *A cultura do Barroco*. São Paulo: EDUSP.
Margarido, A. (1984). La vision de l'autre (Africain et indien d'Amérique) dans la Renaissance portugaise. *Acte du XXI Colloque International d'Études Humanistes*, Tours, 1978, Paris, Foundation Calouse Gulbenkian, pp. 507-555.
Martins, A.M. (1989). Conimbricenses. *Logos, 2*, 1112-1126.
Massimi, M. (2005). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola.
Massimi, M. (2010). *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos trópicos*. Ribeirão Preto: Editora Holos.
Mazzoleni, G. (1992). *O Planeta cultural: Para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: Instituto Italiano di Cultura di Sao Paulo-EDUSP.
Mello e Souza, L. (1989). *O Diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras.
Mello e Souza, L. (1993). *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
Nóbrega, M. (1989). *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do Gentio*. Em M. Nóbrega, *Cartas do Brasil* (pp. 229-245). Belo Horizonte: Editora EDUSP-Itatiaia (Coleção Reconquista do Brasil, serie 2, n. 147).
Nóbrega, M. (1989). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Editora EDUSP-Itatiaia (Coleção «Reconquista do Brasil», n. 147).
Pompa, C.P. (2012). *O olhar do longínquo. Sociedade, política e religião no horizonte geográfico de Giovanni Botero* (Tese de Doutorado inédita). Universidade de São Paulo, Brasil.
Rodrigues, M.A. (1981). Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal. *Revista de História das Idéias,* 125-176.
Santos, M. (1955). Apontamentos à margem das conclusões impressas dos Mestres Jesuítas portugueses de Filosofia. *Revista Portuguesa de Filosofia, 11*(3-4), 561-567.
Tavares, S. (1948). O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia, 4*(3), 227-238.
Todorov, T. (1987). *La Conquista de América: El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
Verheecke, M. (1984). *L'itineraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et ses presupposés anthropologiques*. Louvain La Neuve: Diffusion Centre Cerfaux-Lefort.
Vitoria, F. de ([1539] 1998). *Sobre el poder civil; Sobre los índios; Sobre el derecho de la guerra* (L.F. Delgado, Trad.). Madrid: Tecnos.
Zeron, C.M.R. (2002). Resenha Einsenberg, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. *Revista de História, 147*, 227-234.

La psicología de los indígenas peruanos en el siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XX: los planteamientos de Hipólito Unanue y Hermilio Valdizán

Tomás Caycho Rodríguez
Universidad Privada del Norte, Lima, Perú

A la memoria de Ernesto Pollitt Burga (1938-2016)
y Julio Villegas (1944-2016)

El presente capítulo busca explorar los planteamientos acerca de la psicología de los indígenas peruanos en el siglo XVII y las primeras décadas del siglo XX, a partir de los planteamientos de Hipólito Unanue (1755-1833), médico y naturalista peruano, y el psiquiatra peruano Hermilio Valdizán (1885-1929).

Hipólito Unanue, el pensamiento de su época y el indio peruano

Hipólito Unanue (1755-1833), médico y naturalista peruano, es autor de una obra extensa y variada que abarca el ámbito médico, la geografía, física, flora, fauna, letras, historia, política y psicología (Alarcón, 1992; Alayza y Paz Soldán, 1954; García, 2010; Salazar, 2006). Esto ha justificado que numerosos investigadores peruanos y extranjeros hayan realizado exhaustivos análisis de su obra y su influencia en la cultura y la ciencia en el Perú.

Unanue nace en Arica el 13 de agosto de 1755. Hijo de don Antonio de Unanue y Montalivet, comerciante español, y doña Manuela Pavón y Salgado, natural de Arica (Alayza, 2010). De

joven cursó estudios en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa con el objetivo de convertirse en sacerdote. En esta primera etapa se familiariza con la filosofía, literatura, teología, el latín y el griego (Vicuña, 1914).

A fines de 1770, viaja a Lima desde Arica, en donde pasó de su orientación inicial por el sacerdocio, a su interés por los estudios médicos, logrando, en 1786, el grado de licenciado en medicina. Unanue, uno de los representantes de la ilustración peruana de su época, cumplió un papel político importante en el período de la transición de la Colonia a la República (Casalino, 2008). Unanue es uno de los principales actores de los primeros años de república del Perú, siendo, entre otras cosas, el primer ministro de Hacienda de José de San Martín y uno de los firmantes del acta de independencia del Perú, así como también colaborador y ministro de Simón Bolívar (Salinas, 2013).

Además, Unanue fue fundador, en 1792, del anfiteatro anatómico, en donde se inició el estudio de la anatomía mediante la disección de cadáveres. Posteriormente, dirige el Colegio de San Fernando, que luego daría lugar a la Facultad de Medicina de la Universidad de San Marcos. Siempre atento a los últimos conocimientos científicos y médicos (Patrucco, 1996), participa activamente en la Sociedad de Amantes del País, siendo a su vez, desde 1791 a 1794, editor del *Mercurio Peruano*, publicación de divulgación científica. La Sociedad de Amantes del País, el *Mercurio Peruano* y Unanue mismo son considerados como los fundadores del pensamiento ilustrado en el Perú, quienes buscaron la construcción de una república independiente y moderna (Ballón y Lavado, 2006; Salinas, 2013). En 1806 publica en Lima su principal obra, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre* (una segunda edición apareció en Madrid en 1815). En el libro, Unanue postula la importancia del estudio del clima como causa de las variaciones en la naturaleza de los seres vivos.

Unanue fallece el 15 de julio de 1833, a los 78 años, «en el duelo de sus conciudadanos y rodeado de la aflicción de cuatro hijos» (Vicuña, 1914, p. 22).

El pensamiento del siglo XVII y el problema de la condición humana de los indígenas

En los inicios del siglo XVIII, en el Perú regía el pensamiento colonial escolástico, conformado por «un cuerpo de principios enmarcados dentro de los dogmas de la religión católica, que preceptúan la primacía de las verdades de fe reveladas, sobre las verdades de la razón» (Alarcón, 2000, p. 19). Así, a inicios del siglo XVIII, en la Universidad de San Marcos existían cerca de 23 cátedras de teología (Barreda, 1964). Este evidente énfasis hacia la teología en los ámbitos universitarios se encontraba acorde con la cultura religiosa española, lo que originó que a lo largo de los siglos XVI, XVII y gran parte del XVIII, Lima viviese de espaldas a la ciencia. Barreda (1964) señala que «en el Perú, merced al esfuerzo del sacerdote católico, imperó soberanamente con sus vicios y errores, en casi todo el periodo colonial» (p. 24).

En las últimas décadas del siglo XVII, Europa se ve inmersa por la difusión de una nueva corriente filosófica basada en la razón y la ciencia, y que cuestiona las creencias religiosas tomadas como verdad absoluta que dominaban el escenario intelectual hasta la época (Salaverry, 2005). Diversas corrientes ilustradas, como el neoaristotelismo, el neocartesianismo, el Leibniz-wolffianismo, el newtonismo, entre otras, compiten entre sí para ser la que mejor explica los cambios en el mundo (Israel, 2002). En España, se desarrolló una ilustración de tipo británica, asociada al empirismo de John Locke (Salaverry, 2005). En el Perú, como en otros puntos de Latinoamérica, no se copia fielmente el pensamiento liberal europeo, pues aún en sus bases se pueden encontrar diversos aspectos del modo de pensar de la Colonia (Castro, 2009). Así, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado es la base para el inicio de los cambios en los universitarios. En el Perú, se discutía la autoridad y vigencia de los postulados de Aristóteles (Rodríguez de Mendoza, 1791), se estudiaba el racionalismo de Descartes, la matemática y física de Newton, la filosofía de Leibniz, el empirismo de Locke, el sensualismo de Condillac y los textos

médicos de Boerhaave (Alarcón, 2000). Estos cambios también se visualizan en lo referido a la psicología, donde se tocan temas sobre la naturaleza del alma, la inmortalidad, las relaciones con el cuerpo, la voluntad, las sensaciones, la memoria, la imaginación y el intelecto (Aramburú, Soberón y Garrido, 1819).

A pesar de la inclusión de la ilustración, en el Perú cohabitaban ideas demoledoras, venidas de Europa, que afirmaban la carencia de humanidad del indio peruano, considerándolo un ser inferior, que por esta condición merece ser esclavizado (León, 2003). Las ideas de pensadores como Buffon, Voltaire, De Pawn y otros sostienen una determinación del clima y el ambiente, que explicaría la inferioridad de los nativos peruanos. Estas ideas tienen su fundamento en los postulados de Buffon, quien hacia la mitad del siglo XVIII «intenta sustentar la hostilidad y la deficiencia del ambiente americano para el desarrollo de las especies vivientes» (León, 2003, p. 43). Para Gerbi (1946), Buffon incluye al salvaje y nativo americano dentro de su tesis de inferioridad, debido a su frialdad sexual, la cual es originada por la calidad del suelo, el calor y la humedad. Buffon sostiene que «la hostilidad y deficiencia del ambiente americano hace que sus especies sean pequeñas y débiles, incomparables con las europeas y con sus animales. Esto no se agota en los animales, sino que se extiende al hombre» (Castro, 2009, p. 99).

En consonancia con las ideas de Buffon, Voltaire sostiene que América es un continente semivacío, lleno de pantanos que contaminan el aire y con nativos carentes de pelo, lo cual estaría relacionado con la cobardía, la facilidad de ser vencidos por el enemigo y la degradación de toda expresión de virilidad (León, 2003). De acuerdo con León (2003), la tesis de la degeneración e inferioridad del indígena americano llega a su punto más alto con las ideas de Cornelio De Pawn, ya que para este autor, los nativos americanos son débiles, egoístas, indolentes, cobardes, poco masculinos y viven en una total degradación. Así, De Pawn sostiene que los indígenas americanos son:

> (...) superiores a los animales, porque tienen el uso de las manos y la lengua, son realmente inferiores al menor de los

> europeos; privados a la vez de inteligencia y de perfectibilidad, no obedecen más que a los impulsos de su instinto (León, 2003, p. 45).

Respecto al Perú, De Pawn señala que los aborígenes peruanos son físicamente grotescos, con cráneos de forma piramidal en algunas regiones y cuadradas en otras cercanas a la selva. Además, señala que el Cuzco, contrario a lo narrado por el Inca Garcilaso de la Vega, es un hacinamiento de chocitas, sin buhardillas y sin ventanas, y que las universidades estaban constituidas por un conjunto de personas que no saben leer ni escribir, las cuales trataban de enseñar diversas materias a otros ignorantes (Gerbi, 1946).

Unanue y la defensa contra la inferioridad del indio peruano

Como se observa en el apartado anterior, el tema central de la inferioridad del indio peruano no recaería en un problema biológico o racial, sino en el clima en el que vive (Alarcón, 1992; Caycho 2016a, 2016b). Este pensamiento generaría una visión de América como una región inferior, de criaturas feas, inmorales y despreciables, además de peligrosas, capaz de corromper el alma de los nobles europeos (León, 2003).

Las ideas de Hipólito Unanue acerca de la inferioridad del indio peruano de su tiempo por influencia del clima se encuentran fundamentalmente en su principal obra, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre* (1915). Esta idea no solo estaría referida a los nativos americanos, sino también a los europeos afincados en estos territorios. Así, Unanue menciona:

> Las varias naciones que han venido á poblar á Lima y resto del Perú después de su conquista, se han afectado mas ó menos, del carácter melancólico de sus naturales, segun que sus cuerpos han cedido ó contrariado á las impresiones debilitativas del clima. Los españoles criollos son los que más las sienten (Unanue, 1815, p. 137).

Unanue, utiliza la observación empírica como método de abordaje de la realidad, mencionando que:

> Siguiendo los pasos de estos ilustres génios he querido tambien examinar las verdaderas calidades del temperamento de Lima, y los efectos de sus influencias sobre los entes organizados, el hombre en especial. El primero y principal fundamento en este género de trabajos debe ser la observacion. Como el talento humano es limitado, no puede siempre sorprehender todas las circunstancias, que hagan determinar por constante qualquiera parte del tiempo, cubierto de variedades y metamorfoses (Unanue, 1815, p. 20).

Tal como lo menciona Castro (2009, p. 100), el empleo del método observacional por parte de Unanue «exige una reflexión verdaderamente científica y centrada en los hechos».

En la introducción de su obra, Unanue trata de dar a conocer la importancia de los estímulos externos, como el clima como factor explicativo de los rasgos psicológicos de las personas, señalando que:

> (…) la vida del hombre parece que subsiste por los estímulos internos de sus pensamientos, pasiones, y necesidades; y por los externos, de las impresiones de los cuerpos que le rodean. Ambos ponen en exercicio sus órganos para que desempeñen sus funciones respectivas (Unanue, 1815, p. 15).

En el tema de las razas, Unanue señala que «las facciones exteriores del cuerpo, dicen, son una señal cierta de Ia excelencia del alma que le habita» (Unanue, 1815, p. 87), basándose así en los principios de la fisiognomía griega (Alarcón, 1992). A pesar de esta inicial interpretación, considera insuficiente la teoría fisiognómica para explicar el desarrollo de la inteligencia humana. De acuerdo con Alarcón (1992), para Unanue, siguiendo también una tradición cristiana, todas las razas presentan características proclives a modificarse por acción del clima. El mismo Unanue menciona:

> Aunque todos los nombres que pueblan la tierra desciendan de un mismo Padre, la diferencia de climas, usos, y alimentos á que los reduxo su primera dispersion, ha ido introduciendo

> tal diversidad en sus facciones y propiedades, que al comparar en el dia várias naciones, parecen derivadas de distinto origen (Unanue, 1815, p. 80).

Esta idea está asociada a su concepción de raza de Unanue como un conjunto de características, tanto estructurales como funcionales, que son propias de grupos humanos oriundos de un área geográfica específica, con lo cual llega a distinguir como razas a la asiática, la europea, la americana y la africana (León, 2003).

Unanue trata de brindar una explicación fisiológica a ciertas características de los nativos peruanos. Justamente menciona que:

> En un país situado en el centro de la zona ardiente, pero reducido su clima á un temple benigno por la superabundancia de humedad de la atmosfera, deben los que viven en él tener un cuerpo débil (Unanue, 1815, p. 81).

Así, para Unanue, el clima del Perú produce un cuerpo y sistema nervioso débiles, que son fácilmente excitables por la presencia de diferentes objetos. Esta característica fisiológica estaría asociada con la tristeza, melancolía y pereza del nativo americano, señalando que:

> (...) la variación continuada del tiempo en casi todo el año trastorna Ias funciones de los vasos circulatorios, y en especial de los inhalantes y exhalantes, y la transpiracion se desordena é interrumpe. Así la sangre no tiene en arterias y venas el curso igual y vivo que extiende la fuerza y la vida por todos los miembros, y el vigor muscular se abate y debilita. De aqui es ser la pereza un vicio inherente á los moradores de estos climas. El cuerpo enervado solo desea el repose y los placeres (Unanue, 1815, p. 82).

En otro apartado, Unanue señala también que «en los órganos de la digestión es donde primero aparecen Ias señales de debilidad» (Unanue, 1815, p. 112), tomando así en cuenta lo que los antiguos filósofos mencionaban acerca de que en la boca del estómago se encontraba situada el alma, tal como lo mencionaba Demócrito, quien buscaba alrededor al estómago la fuente de la melancolía (Caycho, 2016a). Al respecto, Unanue menciona:

> Los órganos de la digestion son el sitio principal de esta debilidad; por eso los antiguos filósofos colocaban en la boca superior del estómago el asiento del alma. Demócrito buscaba á su rededor la fuente de la melancolia, porque de ahí se levantara los negros vapores que eclipsan la claridad de la razon, los fantasmas extraños, amargo sustento de la imaginacion: y la memoria de la muerte austéra, que vá tirando continuamente del dogal (Unanue, 1815, p. 137).

Igualmente, la imaginación y la timidez de los nativos tendrían su origen en su estructura corporal y los nervios débiles. Para lo primero, Unanue señala que las impresiones recibidas por los órganos delicados son traspasadas con fuerza al espíritu. Respecto a la imaginación, menciona que:

> Yo por imaginación no entiendo aquellas fuertes y tumultuosas impresiones excitadas sobre nuestros órganos por objetos análogos, ú opuestos á nuestras pasiones, y en los que grabadas profundamente recurren perpetua é involuntariamente, casi forzándonos á obrar como á los brutos, sin deliberación, ni reflexión. Entiendo el poder de percibir con rapidez las imágenes dé los objetos, sus relaciones y cualidades, de donde nace la facilidad de compararlos, y exprimirlos con energía. Por este medio se iluminan nuestros pensamientos, las sensaciones se engrandecen, y se pintan con vigor los sentimientos (Unanue, 1815, pp. 97-98).

Así, la imaginación no es una serie de impresiones o traumas recurrentes, sino una veloz percepción de las imágenes de los objetos, lo cual origina que los pensamientos se aclaren y que los sentimientos y sensaciones se vigoricen (León, 2003). En el segundo caso, la sorpresa que produce el entrar en contacto con los estímulos se apodera del alma, lo cual origina un miedo ante el peligro que un nuevo estímulo pueda traer peligro a la vida.

En relación a la pereza y la moral, Unanue sostiene que:

> Mas qualesquiera que sean las causas físicas, que induzcan la morosidad y pereza en los habitantes de los climas cálidos, las causas morales pueden en ellos, no solamente contrabalancearlas; sino tambien destruirlas, haciendolos tanto ó mas laboriosos que los moradores de las regiones frias (Unanue, 1815, p. 83).

Con lo anterior, Unanue sostiene que la pereza, generada por un clima cálido y tropical, es parte del ámbito moral, y que es justamente la capacidad moral de las personas lo que les permite sobreponerse y hacer más laboriosos a estos habitantes en comparación a los habitantes de otros climas (Castro, 2009).

Unanue también menciona que «el espíritu racional está igualmente distribuido en todas Ias partes de la tierra. En todas ellas es el hombre capaz de todo, si es ayudado por la educacion y el exemplo» (Unanue, 1815, pp. 96-97). Lo anterior le permite considerar al indio como un ser social y racional, provisto de moral y capaz de sobresalir gracias a la educación. Según León (2003), para Unanue el indio es un «hombre capaz de superar los impases del clima a través de las causas morales, [y] suponiendo a priori una moral que puede ser poseída por todos y, en esa totalidad, los indios están siendo incluidos también» (p. 54).

Hermilio Valdizán y la psiquiatría de su tiempo

Hermilio Valdizán (1885-1929) nació en la ciudad de Huánuco el 20 de noviembre de 1885 y es, en palabras de Javier Mariategui (1989a), «la figura fundadora de la psiquiatría en el Perú o [...] el primer psiquiatra de formación sistémica» (p. 168). Inicia sus estudios universitarios en medicina el año 1903, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, graduándose con el título de médico cirujano. Terminados sus estudios, fue enviado por el gobierno peruano a Europa para cursar estudios de psiquiatría junto al reconocido psiquiatra italiano Sante de Sanctis, en la clínica Villa Amalia en Roma. Regresó al Perú en 1914, siendo nombrado dos años después profesor de la cátedra de Enfermedades Nerviosas y Mentales, nombre que más tarde, en 1918, el propio Valdizán cambiaría a cátedra de Psiquiatría (Mariategui, 1990). En 1918, es nombrado médico residente del Asilo Colonia de Magdalena, llegando a ser director de dicha institución.

Honorio Delgado (1934), discípulo directo del maestro huanuqueño, señala algunos puntos que, a su parecer, caracterizan el trabajo de Valdizán. Primero, su trabajo como folclorista e histo-

riador de la medicina peruana, donde resaltan sus investigaciones: *La alienación mental entre los antiguos peruanos* (Valdizán, 1915), *El sistema nervioso en nuestro Folklore* (Valdizán, 1919) y *Aportes para la historia de la verruga peruana* (Valdizán, 1925). En segundo lugar, Delgado (1934) nos habla de la vocación médico-psicológica de Valdizán, lo cual le exigía una importante preparación técnica que le permitía conocer y generar el tratamiento para los problemas relacionados con el alma humana. Así, Valdizán se caracterizó como clínico e investigador, además de maestro, escritor y psicohigienista; esto último lo llevó a fundar el Seminario Psicopedagógico en 1919, para posteriormente publicar, junto con Honorio Delgado, una cartilla de higiene mental (Valdizán y Delgado, 1922).

El pensamiento de Valdizán no puede ser analizado desligado de su contexto sociocultural. Los primeros años de estudio y actuación profesional de Valdizán se caracterizan por la influencia del positivismo en el estudio del comportamiento y la psicología experimental (Mariategui, 1981). De esta forma, la psiquiatría de inicios del siglo XX se vincula a la enorme influencia de las posturas positivistas y cientificistas de Kraepelin. La época de los estudios de Valdizán se caracterizan por la llamada «crisis del pensamiento nosológico», impulsado por el mismo Kraepelin, que buscaba el empleo de la nosografía en el campo de la investigación clínica (Mariategui, 1990).

En esta época, Valdizán experimentó, junto con el positivismo, el auge de la orientación fenomenológica en la investigación psicopatológica, representada principalmente por Jaspers, junto con la influencia que ganaba el nacimiento del psicoanálisis. En relación a esta corriente, sumado a una visión más ecléctica, Valdizán estuvo vinculado, dada su mentalidad abierta a las diversas corrientes de la época, hacia un énfasis en el desarrollo del psicoanálisis en el Perú, tanto en su tarea docente como en su práctica de divulgación (Mariategui, 1989b). Lo anterior no hace más que señalar que «Valdizán se sitúa en una posición de apertura hacia las nuevas corrientes y los procesos de investigación clínica, consciente del carácter provisorio de muchas de las formulaciones hasta entonces aceptadas como dogmáticas» (Mariategui, 1990, p. 34).

Valdizán, el consumo de la coca y la degeneración del indígena peruano

El estudio de las ideas de Valdizán acerca de la influencia del consumo de la coca en el desarrollo de los indígenas peruanos han sido ya formuladas en otro texto (Caycho, Salas y Arias, 2015). En este apartado se presentarán esas ideas con algunas modificaciones. Los principales textos en los cuales se refiere al tema son: *La alienación mental entre los primitivos peruanos* (Valdizán, 1915), *La alienación mental en la raza india* (Valdizán, 1925) y *El cocainismo y la raza indígena* (Valdizán, 1913).

El nombre *coca* tendría un origen aymara, que quiere decir «comida o alimento de viajeros o trabajadores». Esta definición hace referencia a uno de los usos de la coca más conocidos, como es su empleo para efectuar largas caminatas o trabajos sin necesidad de alimento. No obstante, la coca recibe diversos nombres en diferentes países. Así, en Brasil recibe el nombre de *ipandú* o *ipadu*, en Venezuela es conocida como *hayo*, mientras que en la zona norte de Colombia recibe el nombre de *hayu* (Naranjo, 1974).

Buhler (1944) señala que probablemente son los arhuacos, de la región de la vertiente meridional de la sierra nevada de Santa Marta (Colombia), los primeros en emplear esta droga y que la introdujeron en el Perú y Bolivia. Lo mencionado por Buhler haría suponer que tanto aymaras como quechuas no conocieron originariamente la coca, sino que la adoptaron de poblaciones vecinas. La domesticación de la coca debió producirse en la región subtropical de Bolivia y de aquí habría pasado a difundirse hacia el sur del Perú y norte de Chile, llegando hacia Paraguay, el norte de Argentina y Brasil, como también hacia el norte en Colombia y Ecuador (Naranjo, 1974). El mismo Sigmund Freud (1884/1980), en su completo estudio *Über Coca*, planteó que los conquistadores españoles observaron que la planta era muy cultivada y estimada por los habitantes del Perú y que el Inca Garcilaso trató de defenderla incluso ante la prohibición de los españoles.

El origen de la coca es mencionado también desde un punto de vista mágico. Un mito, de origen peruano y descrito por el virrey Fernando de Toledo, menciona que la coca fue, en un inicio,

una mujer hermosa e irresistible. Buscando evitar que esta mujer continuara seduciendo a los hombres fue partida en dos, brotando de su vientre la planta de la coca (Osborne, 1968; Paredes, 1963). Otro mito señala que el primer monarca inca, Manco Capac, trajo consigo una planta divina que «consuela al afligido», «da fuerza al cansado y sacia al hambriento», permitiendo además adivinar, ver el futuro y a los propios dioses (Gutiérrez, 1967).

Uno de los primeros en mencionar la existencia del consumo de coca en la región septentrional de Sudamérica fue el sacerdote español Tomás Ortiz, en 1499. Años después, en 1535, Oviedo y Valdez dan a conocer la relación entre el consumo de la coca y la resistencia contra el hambre y la fatiga. Por su parte, Francisco de Xerez (1533) y el obispo Vicente Valverde (1539) mencionan el hábito de la coca en la región del Cuzco, lo cual concuerda con las observaciones de Pedro Cieza de León (Gutiérrez y Zapata, 1947). El uso generalizado de la coca expuesto por los cronistas anteriores no coincide con otros más tardíos. Por ejemplo, Fernando de Santillán (1567), Bernabé Cobo (1653), José de Acosta y Juan de Solórzano señalan que el cultivo y consumo de la coca era restringido al inca y la aristocracia (Gutiérrez y Zapata, 1947). Por su parte, Baudin (1928) afirma que los incas brindaron una menor jerarquía al empleo de la coca y prohibieron su empleo indiscriminado.

Ante estas observaciones contradictorias, Gutiérrez y Zapata (1947) mencionan que «confrontando todas estas afirmaciones, nos inclinamos a creer que el coqueo estaba limitado a cierta clase social y al culto religioso en la época de los incas, y que esta limitación desapareció a partir de la colonia» (p. 23). Por otra parte, también se hace referencia al importante valor comercial de la coca, al valor dado por los indígenas peruanos y a sus propiedades estimulantes como agente para resistir la fatiga (Garcilaso de la Vega, 1944), y la propuesta del jesuita Antonio Julián, para quien la coca debía ser empleada en lugar del té y tabaco (Gutiérrez y Zapata, 1947). Sin embargo, fue Hipólito Unanue uno de los más importantes defensores de su uso, pues le «atribuyó propiedades extraordinarias, señalando hechos históricos en que esta droga fue un valioso auxilio de las tropas en campaña» (Gutiérrez y Zapata, 1947, p. 26). Hermilio Valdizan (1913) aclara también que

Unanue expone con sapiencia la biología, las propiedades, formas de cultivo y los beneficios económicos de la coca.

Junto a las propiedades para la resistencia a la fatiga, Baudin (1928) menciona que los incas la empleaban también la coca para combatir el vómito y la diarrea. Un interesante pasaje de fray Bernabé Cobo da mayor evidencia del poder curativo de la hoja de coca, donde la crónica sostiene lo siguiente:

> Yo bien creo que lo más que publican es imaginación o superstición, mascada de ordinario, aparta de los dientes toda corrupción, neguijón y los emblanquece, aprieta y conforta... A mí me sucedió que llamando una vez a un barbero para que me sacara una muela, porque me dolía mucho, me dijo el barbero que era lástima sacarla, porque estaba buena y sana, me aconsejó que mascara coca por algunos días. Hícelo así, con que se me quitó el dolor de la muela y ella se afijó como las demás (Naranjo, 1974, p. 619).

La información histórica señalada aquí es solamente una parte de toda la evidencia disponible y demuestra que los indígenas peruanos hacían uso de las propiedades médicas de la coca. Podemos concluir en este acápite, que la coca fue empleada dentro de lo puramente médico así como religioso, a través de la propiedad «mágica» de brindar energía a las personas.

El inicio de los estudios sobre la coca por parte de Valdizán se sitúa con una pregunta fundamental: ¿será posible aseverar que el uso de la coca carece de influencia sobre las dolorosas inercias de una raza que parece dormir el sueño de grandezas que fueron? (Valdizán, 1990). Para Valdizán, esta pregunta sería la germinación de un estudio exhaustivo acerca de los factores intervinientes en la degeneración de la raza indígena. El mismo Valdizán menciona que su obra «constituye el personal tributo que ofrendamos al conocimiento de problema cuya más acertada solución se halla vinculada estrechamente al provenir de la nacionalidad» (Valdizán, 1924, p. 146). Así, nuestro autor busca un mejoramiento de la raza indígena y su adaptación a los derechos y deberes de la nación peruana de la época.

En relación a los factores influyentes negativamente en el devenir de los indígenas, Valdizán menciona:

> Efectivamente, los factores *tóxicos* se hallaban representados por la bebida favorita, la *chicha,* cuya toxicidad alcohólica era aumentada por el agregado de carnes de animales substancias capaces de contribuir a la producción de principios de tan grave toxicidad como las ptomainas. Hallábase representados, además, por la hoja sagrada de los Incas, la *Coca*, respecto a cuya nocividad no cabe discusión formal (Valdizán, 1924, p. 147).

Así, Valdizán colocaba el consumo de la coca (cocomanía, bajo la concepción del médico peruano) dentro de los factores tóxicos, debido a sus propiedades estupefacientes. Hay que recordar que, además del cocainismo, para Valdizán el alcoholismo y el bocio son factores degeneradores que debiesen interesar a los médicos.

Para Valdizán (1990), el consumo de la coca favorecía la degeneración indígena, de lo cual deja constancia al señalar que:

> (...) quizá si los españoles, que suprimieron tantas costumbres, algunas de las cuales debieron ser para los peruanos tan caras como el uso de la coca; hubieran podido, dándose cuenta del daño que esta producía, atenuar dicho uso y aun suprimirla. Desgraciadamente, no se concedió gran importancia a la conservación de la raza (Valdizán, 1990, p. 181).

Desde el punto de vista clínico, el consumo de coca de los indígenas bajo la categoría de *degeneración cocaínica* fue considerado por el médico peruano como una decadencia psicofísica, ubicada entre la *embriaguez cocaínica* y la *locura cocaínica*. Valdizán señala que: «La acción estimulante de la coca [...]. Se ejercita sobre el sistema nervioso, y que este sistema, eternamente estimulado, perennemente sometido a una acción excitadora intensa, debe sufrir fatalmente los daños derivados de este ritmo artificialmente impuesto» (Valdizán, 1924, p. 155).

Muchos de los rasgos de los antiguos peruanos, descritos por el mismo Valdizán como la sensibilidad obtusa, la irresolución o inactividad, la sumisión a los rigores del medio, el descuido de la

persona, la ingratitud, el ser mentirosos e incluso el tono sentimental que, sin presentarse idéntico a los signos clínicos de la degeneración cocaínica, podrían ser algún tipo de expresión de ella. El mismo Valdizán (1924) señala que el consumo de la coca no puede ser excluido como parte de la etiología de la degeneración indígena, a pesar de no tener las mismas características del cuadro clásico de la degeneración cocaínica, observada en asilos y sanatorios.

Es por esta razón que para algunos historiadores de la psicología peruana, Valdizán debe ser considerado como un autor eugenista, ya que, al igual que Honorio Delgado, apoyaba la idea de la inferioridad de la raza indígena (Orbegoso, 2012). Así, a principios del siglo XX, sus propuestas dieron fundamento científico a la supuesta inferioridad que era explicada, según sus investigaciones, por el uso prolongado de la hoja de coca. Es necesario mencionar que Valdizán no hizo comparaciones socioculturales con muestras de indígenas consumidores y no consumidores de la hoja de coca, lo cual le hubiera permitido tener mayor control de sus variables de estudio y, por ende, mayor contundencia en sus afirmaciones.

Palabras finales

En el presente capítulo se observan dos planteamientos acerca de los indígenas peruanos en dos momentos históricos diferentes. En primer lugar, se analizan las ideas de Hipólito Unanue en el siglo XVIII, quien, contrario del pensamiento moderno de los europeos de su época, revela que las diferencias raciales y climáticas no son determinantes de la naturaleza humana, además de considerar que las diferencias existentes no son de origen biológico o físico, sino moral (León, 2003).

En palabras de Castro (2009), Unanue considera al indígena con capacidad de raciocinio y de creación, devolviéndole la integridad, bondad y moralidad, mostrándolo como un ser humano. Unanue describe diversas características psicológicas para las diferentes razas, ya que, menciona el médico peruano, «estas preciosas prerrogativas del clima no se distribuyen con igualdad en todos los

que nacen en él. Varían según la proporción en que se mezclan las tres diferentes razas de hombres que engendran á los habitantes de Lima» (Unanue, 1815, pp. 103-104).

Así, el europeo es considerado como de un pensamiento sólido, con habilidad para el descubrimiento de verdades que requieren de reflexión y generoso. Al africano lo considera de un espíritu pesado y bárbaro; mientras que al indio lo describe como sensible, tímido, amante de la soledad, pero imaginativo. Por otro lado, el mestizaje producido en la Colonia a partir de las uniones entre europeos, negros e indígenas dan lugar a entidades intermedias (Alarcón, 1992). La clasificación de Unanue expresa una sociedad muy jerárquica, en la que españoles y criollos tenían el más alto rango, mientras que los indios y negros son degradados en los últimos escalones de las sociedad (Murillo, 2005). Cosamalón (1999) señala que el romper el equilibro jerárquico en la Colonia, según el pensamiento de época, podía ocasionar un desequilibrio del mundo natural y social.

La idea de las razas parece evidenciar una contradicción en el pensamiento de Unanue, dándole mayor protagonismo a la raza europea sobre las otras. Según León (2003), Unanue «no niega que en algunos lugares del mundo existen mayores disposiciones para el desarrollo de ciertas cualidades que en otros» (p. 59). También se observa un fuerte componente ideológico en Unanue, siendo algo común en su época el establecer una jerarquía de razas, dándoles importancia a unas sobre otras, donde las ideas de la elite, caracterizadas por el conservadurismo y la aristocracia, eran características subyacentes al concepto de liberalismo por aquellos años (León, 2003).

En segundo lugar, se encuentran las ideas de Hermilio Valdizán, para quien la degeneración de los indígenas peruanos tiene como origen el cocainismo, junto con el alcoholismo y el bocio. Sin embargo, es relevante comprender que las ideas de Valdizán se encontraban ubicadas dentro de un contexto social caracterizado por una coexistencia entre una naciente modernización económica, visiones racistas y una legislación excluyente. El Perú de inicios del siglo XX estaba caracterizado por formas de relación y producción

de tipo premodernas, como la servidumbre indígena en la sierra y la clase alta urbana, y de semiesclavitud en la selva. La discriminación ejercida ante la población indígena fue una postura justificada en la ideología del racismo científico (Portocarrero, 1995), la cual legitimaba el poder de una elite modernizante en base a la idea científica de la superioridad racial. Muchos intelectuales de la época señalaban a la población indígena como una raza inferior por herencia. Así, por ejemplo, Clemente Palma (1897) propuso que la única salida de los problemas del Perú era el cruzamiento con razas superiores. Es así que a inicios del siglo XX, con la influencia de ideologías europeas y norteamericanas, se iniciaron en el Perú campañas de erradicación del consumo de coca.

A partir de lo mencionado anteriormente, se puede observar en Unanue y Valdizán una combinación de las ideas de libertad, igualdad, elitismo y tesis de diferencias naturales entre los hombres. Tal como ha señalado acertadamente Orbegozo (2009), esta contradicción aparece años después también en numerosos intelectuales peruanos de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, respecto a la existencia de mejores climas para el desarrollo y avance de los pueblos. Visiones contrarias coexistían, ya que por un lado estaban los partidarios de la colonización de los climas tropicales de altura, debido a que estos prevenían enfermedades tropicales y los excesos de calor y humedad; y por otro, estaban quienes mostraban temor respecto a los efectos de la escasa oxigenación sobre la capacidad física y mental de los futuros colonos europeos.

Barcroft (1938) señala que las capacidades mentales de los habitantes de los Andes peruanos no alcanzaron niveles de desarrollo semejantes a los habitantes a nivel del mar. Sobre la base de una serie de exámenes a nativos peruanos de Cerro de Pasco, sostuvo que los nativos de los Andes, a diferencia de los europeos y norteamericanos, acusaban niveles importantes de degeneración mental. De acuerdo a Lossio (2012), Barcroft señaló que «a grandes alturas era posible realizar cierto esfuerzo mental, pero a un gran costo para la mente y por espacios muy cortos de tiempo» (p. 52). El mismo autor señala que los habitantes de los Andes se caracterizaban por fatigas

mentales, falta de capacidad de toma de decisiones y de atención, pérdida de iniciativa, irritabilidad, bajos niveles de capacitación de organización, pérdida del sentido de responsabilidad e importancia (Lossio, 2012).

En base a esta manera de pensar, la discriminación hacia la población indígena fue una postura justificada en la ideología del racismo científico, la cual buscaba legitimar en el poder a una elite modernizante a base de la idea científica de la superioridad racial (Lossio, 2012). Esta posición fue aplaudida por médicos y autoridades peruanas, quienes veían con buenos ojos la colonización de regiones de altura por migrantes europeos, consideradas en esa época como «una raza superior, capaz de alentar el desarrollo económico, político y social del Perú» (Lossio, 2012, p. 17).

Referencias

Alarcón, R. (1992). Las ideas psicológicas de Hipólito Unanue, un naturalista peruano del siglo XVII. *Revista de Historia de la Psicología, 13*(1), 27-37.

Alarcón, R. (2000). *Historia de la psicología en el Perú: De la colonia a la república*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Alayza, L. (2010). Semblanza de un tataranieto de Unanue. En U. García, *La magia de Unanue* (pp. 175-178). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Alayza y Paz Soldán, L. (1954). *Unanue geógrafo, médico y estadista*. Lima: Editorial Lumen S.A.

Aramburú, I., Soberón, E. y Garrido, A. (1819). *Specimen Literarii Examinis Philospphie et Matheseos quod in Regia D. Marci Academia Regalis D. Turribii Seminarii Alumni*. Limae.

Ballón, J.C. y Lavado, L. (2006). Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy: la tradición organicista de la ciencia en el Perú. En A. Salazar, *Aproximación a Unanue y la ilustración peruana* (pp. 17-41). Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Barcroft, J. (1938). *The dependence of the mind on its physical environment*. Newcastle: University of Newcastle upon Tyne.

Barreda, F. (1964). *Vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Baudin, L. (1928). *L'Empire socialiste des Inka* (vol. 5). Paris: Institut d'ethnologie.

Buhler, A. (1944). La coca entre los indios de la América del Sur. *Actas Ciba, 4*.

Casalino, C. (2008). Hipólito Unanue: el poder político, la ciencia ilustrada y la salud ambiental. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública, 25*(4), 431-438.

Castro, A. (2009). *La filosofía entre nosotros: Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Caycho, T., Salas, G. y Arias, W. (2015). Los aportes de Hermilio Valdizán y el cocainismo en el antiguo Perú. En C. Rojas (Ed.), *Drogas: Conceptos, miradas y experiencias* (pp. 145-155). Talca: Universidad Católica del Maule.

Caycho, T. (2016a). Las primeras observaciones psicológicas del limeño del siglo XVIII a través de las ideas de Hipólito Unanue. En R. Mardones (Ed.), *Historia local de la psicología. Discusiones teóricas, metodológicas y experiencias de investigación* (pp. 225-237). Santiago: Ediciones Universidad Santo Tomás-RIL editores.

Caycho, T. (2016b). La percepción de la psicología de los indígenas peruanos en el Siglo XVIII: los planteamientos de Hipólito Unanue. *Revista de Historia de la Psicología, 37*(2), 31-34.

Cosamalón, A.J. (1999). Amistades peligrosas: matrimonios indígenas y espacios de convivencia inter-racial (Lima 1795-1820). En S. O'Phelan (Comp.), *El Perú en el Siglo XVIII: La Era Borbónica* (pp. 345-368). Lima: Instituto Riva Agüero/Pontificia Universidad Católica.

Delgado, H. (1934). La obra psiquiátrica del Dr. Hermilio Valdizán. *Revista Médica Peruana*, 6, 2168-2173.

García, U. (2010). *La magia de Unanue*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Garcilaso de la Vega, I. (1944). *Comentarios Reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Gerbi, A. (1946). *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Gutiérrez, D.L. (1967). *Costumbres, medicamentos y alimentos precolombinos en el Perú*. Madrid: Instituto de España, Real Academia de Farmacia.

Gutiérrez-Noriega, C. y Zapata, V. (1947). *Estudios sobre la coca y la cocaína en el Perú*. Lima: Ministerio de Educación Pública.

Israel, J. (2002). *Radical enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.

León, A.P. (2003). El clima de Lima y las reivindicaciones de las razas no europeas. La humanidad del indio. Hipólito Unanue. En A. Castro

(Ed.), *Filosofía y Sociedad en el Perú* (pp. 41-61). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Lossio, J. (2012). *El peruano y su entorno: Aclimatándose a las alturas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mariategui, J. (1981). *Hermilio Valdizán: El proyecto de una psiquiatría peruana*. Lima: Editorial Minerva.

Mariategui, J. (1989a). La psiquiatría en el Perú. En J. Mariategui (Ed.), *La psiquiatría en América Latina* (pp. 163-182). Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

Mariategui, J. (1989b). Sigmund Freud en el Perú. En H. Delgado, *Freud y el Psicoanálisis: Escrito y Testimonio* (pp. 15-65). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Mariategui, J. (1990). Hermilio Valdizan y la psiquiatría peruana. En H. Valdizan, *Paleopsiquiatría del antiguo Perú* (pp.15-38). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Murillo, J.P. (2005). Hipólito Unanue y el proceso de construcción del discurso epidemiológico peruano. *Anales de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, *66*(4), 344-356.

Naranjo, P. (1974). El cocaísmo entre los aborígenes de Sudamérica. Su difusión y extinción en el Ecuador. *América Indígena*, *34*(3), 605-628.

Orbegozo, A. (2009). Racismo, seudociencia y salud pública (1870-1950). *Revista de Psicología*, 11, 126-140.

Orbegoso, A. (2012). Eugenesia, test mentales y degeneración racial en el Perú. *Revista de Psicología*, *14*(2), 230-243.

Osborne, H. (1968). *South American Mythology.* Verana: O.G.A.M.

Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imp. Torres Aguilar.

Paredes, V. (1963). *Historia de la Medicina en el Ecuador* (vol. 2). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Patrucco, S.A. (1996). Hipólito Unanue, estudioso de los gigantes. *Histórica, 20*(1), 155-170.

Portocarrero, G. (1995). El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática. En A. Panfichi y F. Portocarrero (Eds.), *Mundos interiores: Lima, 1850-1950* (pp. 219-259). Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

Rodríguez de Mendoza, T. (1791). Informe del doctor Don Toribio Rodríguez de Mendoza, Rector del Real Convictorio de San Carlos. *Mercurio Peruano, 3*, 199-206.

Salaverry, O. (2005). Los orígenes del pensamiento médico de Hipólito Unanue. *Anales de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 66*(4), 357-370.

Salazar, A. (2006). *Aproximación a Unanue y la ilustración peruana*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Salinas, D. (2013). Hipólito Unánue, M.D. a Father of Peruvian Medicine and Science. *Revista Médica de Chile, 141*, 942-943.

Unanue, H. (1915). *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre* (2da edición). Madrid: Imprenta de Sancha.

Valdizán, H. (1913). El cocainismo y la raza indígena (Nota preliminar al estudio del cocainismo en el Perú). *La Crónica Médica, 30*(594), 168-275.

Valdizán, H. (1915). *La alienación mental entre los primitivos peruanos* (Tesis de Doctor en Medicina). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Valdizán, H. (1919). El sistema nervioso en nuestro folklore. *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, *1,* 62-77.

Valdizán, H. (1925). Apuntes para la historia de la verruga peruana. *Anales de la Facultad de Medicina*, *11*(2), 34-44.

Valdizán, H. (1990). *Paleopsiquiatría del antiguo Perú*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Valdizán, H. y Delgado, H. (1922). ¡Defiéndase de la locura! Cartilla de Higiene Mental. Lima: Sociedad de Beneficencia Pública de Lima.

Vicuña, B. (1914). Hipólito Unanue. En H. Unanue, *Obras científicas y literarias del Doctor D.J. Hipólito Unanue: Tomo I* (pp. 9-24). Barcelona: Tipografía la Académica.

Los estudios psicológicos y antropológicos sobre los indígenas del Paraguay en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX

José García
Universidad Católica de Asunción, Paraguay

La relación conceptual de la psicología con el estudio de los indígenas

En un sentido histórico convencional se asume que los orígenes de la psicología científica tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX, cuando un grupo muy heterogéneo de investigadores, la mayoría de ellos médicos o filósofos, comenzaron con los primeros intentos de convertir al estudio de la mente en un campo asentado sobre la metodología objetiva de la ciencia, prescindiendo para ello de su vinculación originaria con la filosofía. De acuerdo con esta visión, se registra un acontecimiento fundacional, que fue el establecimiento de un laboratorio en la Universidad de Leipzig, en Alemania, donde a partir de aquel momento se habría dejado de lado a una especulación psicológica «de sillón» para acceder al uso de los marcos procedimentales que utiliza la ciencia empírica, notablemente la física experimental. Esta perspectiva ha sido la versión oficial difundida por los textos de introducción a la psicología a lo largo de muchas décadas y de las primeras reconstrucciones con aspiraciones historicistas al interior de la disciplina. En estos trabajos se reconocía sobre todo: a) la primacía del método experimental como la herramienta conceptual y metodológica privilegiada que habría de servir como la guía fundamental para el proceder científico de la

psicología en todo lo sucesivo de su actividad, y b) la existencia de unos antecedentes remotos, anclados en las reflexiones de los filósofos de antigua raigambre en el pensamiento occidental, que habrían aportado numerosos e imperecederos conceptos y reflexiones sobre el alma y la mente humanas, los cuales sirvieron como sustento conceptual para los diversos puntos de vista que formaron la base para el surgimiento de la psicología científica posterior. Aunque la historia de la psicología comenzó su discurrir disciplinario amparada en la solidez aparente de estos presupuestos, una historiografía más crítica en tiempos modernos ha puesto en entredicho mucho de estas afirmaciones, dando paso a una fructífera y muy interesante gama de análisis y reflexiones correctivas, donde los trabajos de Danziger (1990, 1997) constituyen referentes fundamentales.

Sin embargo, el asumir críticamente las dificultades que entraña esta forma de explicación no lleva necesariamente a desconocer algunos aspectos de innegable veracidad que se hallan contenidos en sus argumentos. Es un hecho que la psicología mantiene en el seno de sus discusiones centrales una serie de conceptos e influencias perennes que se manifiestan una y otra vez en el teorizar filosófico, aflorando continuadamente en el discurso de quienes se ocupan de desentrañar la naturaleza de la mente y el comportamiento, ya sea que se hable de filósofos profesionales o de vocación, o psicólogos universitarios certificados. Ideas como el dualismo, el innatismo de las ideas, el empirismo o el asociacionismo, por citar solo unos pocos ejemplos, están hoy tan vivas en la psicología como en sus orígenes remotos, aunque subrepticiamente transformadas y acomodadas con los conocimientos actuales. En otro espacio se ha designado a estos conceptos de gran fuerza como las *brechas* que concurren en el pensamiento psicológico (García, 2015e), mientras que algunos les han llamado *matrices*, y aun otros han sugerido su existencia como ejemplos de paradigmas al modo usual que ha planteado Kuhn (1970). Aunque este espacio no es el indicado para una discusión pormenorizada de estos aspectos, es importante señalar la existencia de otras presunciones menos obvias, pero igualmente determinantes en la comprensión cabal de los procesos que modelan la psicología.

Una de ellas, por ejemplo, es que esta disciplina en realidad no posee un origen teórico y metodológico singular y unidireccional, fundamentado en la aplicación irrestricta del método experimental wundtiano (que, huelga decirlo, no es el que mejor se amolda a los usos y prácticas actuales), sino un origen múltiple, relacionado a la prevalencia de muy variadas formas de encarar los estudios psicológicos, y dependiendo de los diversos fundamentos filosóficos que los sustentan. Ellos se han traducido en variadas formas de conceptualizar los problemas de investigación, sus metodologías y las soluciones aplicadas que eventualmente surgen como resultado de la extensión de sus postulados a los problemas surgidos en el mundo social. Estos aspectos, claramente, son susceptibles de discusiones mucho más detalladas y específicas.

Pero un aspecto aún más importante tiene que ver con la validez cultural que pueda asignarse al conocimiento producido por la psicología, que desde sus mismos orígenes se ha visto estrechamente identificado con la producción científica que irradia de algunos entornos muy específicos y definidos, principalmente los que corresponden a la ciencia europea y norteamericana. En efecto, la psicología que se originó en el Viejo Mundo ha obtenido su desarrollo más fuerte en los Estados Unidos, y es esta vertiente en particular la que ha sido importada por el resto de los países. Se trata, como sostuvo Adair (1999), de una psicología acultural en su contenido y positivista en la metodología. Durante las primeras décadas de vigencia de la psicología científica se aceptaba de manera implícita, la mayoría de las veces, la «universalidad» del conocimiento psicológico, lo cual conlleva por fuerza la presunción de que no importa en qué lugar del mundo, contexto o ambiente se realice una investigación, sus grados de autenticidad serán presumiblemente los mismos para todos los seres humanos. Hace algunos años, Díaz-Loving (1999) observó que este planteamiento de la psicología sobrevaloró excesivamente la validez interna de las teorías, permitiéndose demasiadas libertades respecto a los alcances reales de su validez externa. En consecuencia, ha dado lugar a generalizaciones muy amplias de los resultados obtenidos en muestras relativamente pequeñas y culturalmente

homogéneas. Los movimientos que promueven la indigenización de la psicología han sido una reacción contra la tendencia de los investigadores occidentales a ver su disciplina como una ciencia consumada y un campo de aplicación al que «otros» solo pueden añadir detalles ínfimos (Poortinga, 2005).

Pronto, el argumento sobre la universalidad del conocimiento psicológico empezó a ser cuestionado con muy buenos y poderosos argumentos. Los más importantes han sido, probablemente, que la supuesta neutralidad de la psicología pasa por alto numerosos aspectos críticos, entre los que la diversidad cultural y social, que constituye uno de los aditamentos fundamentales en la causalidad del comportamiento, agregan diferencias importantes en aspectos como las expresiones típicas del pensamiento, las emociones y las acciones de los individuos. La psicología estadounidense, de hecho, ha sido criticada por ignorar la investigación intercultural, mereciendo el calificativo de «etnocéntrica» (Betancourt y Fuentes, 2001). En efecto, tal etnocentrismo puede entenderse en cuatro niveles diferentes: a) en la selección de los ítems y de los estímulos en un test; b) en la elección de instrumentos y procedimientos; c) en la definición de conceptos teoréticos, y d) en la elección de los tópicos para la investigación (Sinha, 1997). La necesidad de considerar otros marcos de referencia, dependientes siempre de la cultura, ha sido puesto de manifiesto por Holdstock (2000), cuando remarca la existencia de diferentes tipos de generalizaciones psicológicas o «redes nomológicas», entre las que señala como ejemplos a una psicología hindú o una psicología protestante, que podrían ser apropiadas para las diferentes regiones semióticas del mundo. Como puede verse, la prevalencia de una crítica hacia el análisis realizado, en una dirección occidental y unilateral, han sido muchos. Una vez que estos puntos de vista divergentes a la psicología de la corriente principal empezaron a arreciar, la disciplina tuvo que volverse mucho más atenta a las influencias de la cultura, lo cual produjo transformaciones significativas en campos como la psicología social, e incluso el surgimiento de áreas nuevas, como la psicología intercultural misma. El propósito fundamental era

hacer que las investigaciones psicológicas fueran también relevantes para las sociedades alejadas del eje principal euronorteamericano (Poortinga, 1999). Desde ese momento, la psicología comenzó a superar las orientaciones centradas en los resultados de unos pocos ámbitos académicos para posicionarse hacia una consideración más amplia. Esto significó una mayor ascendencia, por lo menos en cuanto concierne a la intención real de modelar una ciencia psicológica con proyecciones más eficientes hacia la universalidad del ser humano. Aunque todavía queda mucho que aclarar respecto a los mecanismos exactos por medio de los cuales la cultura opera sobre el individuo (Breugelmans, 2011), la realidad de este intercambio ha sido ampliamente reconocida en la investigación moderna.

Una forma como esta toma de conciencia evidenció su impacto sobre la psicología en cuanto disciplina académica fue la mayor valoración a los entornos locales del conocimiento, sean estos científicos o precientíficos, así como sus productos respectivos. La idea fundamental es que, junto a la actividad investigadora que aporta la psicología occidental, existen otras aproximaciones a los problemas relacionados con los procesos de la mente o el comportamiento, y que aun estos conceptos resultan ser construcciones arbitrarias cuyo acuerdo y significación son compartidos bajo un convencionalismo de los ambientes académicos encargados de producirlos. Desde luego, el propósito está muy lejos de discutir la veracidad de los mismos, pero una orientación de mayor amplitud contempla la posibilidad de incorporar otras conceptualizaciones, teorizaciones o conocimientos que provengan de tradiciones culturales divergentes y que puedan, por lo mismo, ser asimilados y comparados con el conocimiento derivado de la investigación psicológica convencional. La búsqueda de este género de construcciones discursivas alternativas y su comparación, incorporación e incluso virtual contrastación, es lo que ha tenido lugar con el desarrollo de las *psicologías indígenas* y otros enfoques emparentados. Estas no se encuentran dirigidas al estudio psicológico de los indígenas o los habitantes autóctonos de una región o país, como su nombre

podría en apariencia sugerir, sino al análisis de las producciones psicológicas realizadas en determinados ambientes nacionales o regionales, con prescindencia completa o relativa de los conceptos emanados de la psicología científica moderna. La psicología indígena se ha definido como el estudio científico del comportamiento (o la mente) humana que es nativo, que no se transporta desde otras regiones y que está diseñado esencialmente para su pueblo. Este punto de vista defiende el examen de los conocimientos, las habilidades y las creencias que la gente posee acerca de sí misma y el escrutinio de estos aspectos en los contextos naturales de las personas (Kim y Park, 2004). La psicología indígena representa un enfoque donde el contenido (significado, valores y creencias) y el contexto (familiar, social, cultural y ecológico) se incorporan explícitamente a los diseños de investigación (Kim, Yang y Hwang, 2006). Por lo tanto, introduce designaciones, puntos de vista o categorizaciones que pueden resultar complementarias u opuestas, según cuál sea el caso preciso, con el discurso psicológico de raíz europea o estadounidense. En muchas partes del mundo, con una agenda de investigación y eventuales aplicaciones muy amplias, y potencialmente diversas para variados entornos, la psicología indigenista ha comenzado a sentar una presencia muy destacable en la psicología contemporánea, principalmente en el ámbito de la investigación intercultural. De cualquier manera, una definición consensuada y uniforme del ámbito de estudio de las psicologías indígenas aún es en buena medida una aspiración, habida cuenta lo heterogéneo de los enfoques a ella referidos (Adair y Diaz-Loving, 1999). Si bien la apertura de este campo es un paso muy importante que permite el acercamiento a un necesario descentramiento de la investigación psicológica moderna, aún se encuentra en el camino del punto al que se desea arribar en este capítulo.

En efecto, y pese a la importancia del problema y la innegable complementariedad que lo acompaña, la psicología indigenista posee una connotación diferente que no llega a ser precisamente el estudio de la psicología de los indígenas, entendidos como los habitantes aborígenes de una nación o país. Este último campo,

aunque posee algunos llamativos antecedentes históricos, todavía carece de un desarrollo y organización conceptual destacables en el marco de la psicología actual, principalmente latinoamericana, y sus producciones no pasan de una serie de intentos aislados, la mayoría de las veces muy desconectados entre sí, y con limitadísimo grado de impacto en el ámbito global de la disciplina en sentido moderno. Cuando se hace referencia a los indígenas, en este contexto, se alude específicamente a los habitantes autóctonos de un determinado lugar geográfico, en este caso del subcontinente sudamericano y del Paraguay en particular, que arribaron a América de manera precedente y con independencia a la colonización europea que se inicia en el siglo XVI, desarrollando entornos de significado y estructuras sociales completamente autónomos de los moldes europeos. Son, pues, culturas que han generado realidades propias e independientes, con sus propias dimensiones comportamentales, valorativas e intelectuales. El modo como estas diversas formas de intermediación originan influencias reconocibles en el comportamiento y los procesos cognitivos es un factor de gran interés que justifica cualquier investigación relacionada, es decir, no se pretende que los habitantes indígenas de América sean completamente distintos a los demás seres humanos, lo cual sería adoptar una actitud igualmente radical e improbable, y contraria a los hechos científicos aceptados, que establecen la continuidad de todas las formas de vida. Pero al admitir que los aprendizajes culturales tienen la fuerza suficiente para moldear a los seres humanos de maneras diferentes, se abre la posibilidad de que esos entornos alternativos produzcan resultados únicos o distintos en las personas cuya socialización se ha generado en su interior. Estas son claves fundamentales para la psicología porque ilustran cómo el ambiente social que rodea a un individuo desde su nacimiento tiene la capacidad de modelar pensamientos y comportamientos. Allí es donde la psicología de los indígenas adquiere su valor especial para la psicología. El método básico para su aproximación debería ser una estrategia de corte etnográfico, centrado en la observación intensiva y la indagación de campo con las comunidades referidas. Esa forma de trabajo,

empleada con mayor frecuencia por los antropólogos, también es utilizada por muchos psicólogos interculturales (Matsumoto y Juang, 2003). Hace algunos años, Smith (1999) planteó la necesidad de una descolonización (Crawford, 2002) en la metodología de la psicología para aproximarse a las poblaciones autóctonas oriundas de cualquier lugar, con lo cual también se ensancharían las estrategias para el acercamiento a los variados problemas que emergen de ambientes específicos. Siguiendo una pauta similar, es necesario proponer una ampliación semejante hacia la esfera neta de los conceptos teóricos.

Como las demás naciones de América Latina, Paraguay tiene una población indígena que se ha integrado en grados disímiles a las tradiciones y las costumbres nacionales sustentadas en la fusión de elementos provenientes de la cultura europea con otros surgidos en el entorno local, pero es probable que en ningún país de la región la asimilación de sus elementos autóctonos se haya producido con igual fuerza e influencia en la perspectiva más global de la cultura local. El guaraní, que ha sido utilizado como lengua durante siglos por la principal de todas las etnias aborígenes, es una de las formas de expresión y comunicación de mayor extensión en el contexto nacional. Aproximadamente un 88,76% de la población lo emplea hoy de manera activa, tanto de manera independiente en la forma de monolingües en guaraní (40,13%), como en una combinación con la lengua castellana, es decir, los plenamente bilingües (48,63%) (Palacios Alcaine, 1999). Lo más común es el empleo simultáneo de ambas lenguas, formando un modo de expresión cuya peculiar mixtura se designa popularmente *yopará*. Conviene recordar que el guaraní se habla también en la zona de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, así como en las provincias argentinas del Chaco, Corrientes, Formosa, Misiones y en la ciudad de Resistencia, e incluso en lugares de Campo Grande y Paraná, en el Brasil (Galeano Olivera, 2011). Aunque actualmente los indígenas del Paraguay viven marginados socialmente y en lucha por el reconocimiento efectivo de sus derechos legales y ancestrales, la cultura en general asimiló profundamente no solo su lengua vernácula, sino diversos aspectos

muy importantes que atañen a su vida colectiva y temperamento, e incluso de sus comportamientos particulares. No es raro que determinados autores e intelectuales se hayan mostrado interesados en comprender mejor la esencia de su cultura, religión, costumbres, hábitos, organización social e incluso y aun su psicología típica, aun cuando muchas veces no se la conceptúe en estos mismos términos. En publicaciones anteriores que enfatizan las variables psicológicas por sobre las demás (García, 2014a), se describió en detalle el trabajo de autores como el naturalista suizo Moisés Santiago Bertoni (1857-1929), sobre quien se expondrá más adelante. En años recientes, equipos de investigadores extranjeros tomaron muestras de etnias aborígenes a fin de testar hipótesis diversas, muchas de ellas psicológicas, aunque sin participación efectiva de la academia local ni efectuando retroalimentación alguna sobre la disciplina. Es el caso reciente de Bailey, Walker, Blomquist, Hill, Hurtado y Geary (2013), que exploraron la heredabilidad y correlatos de eficacia de la personalidad, aplicando el modelo de los cinco factores a poblaciones de la etnia *Aché*. Sin embargo, la psicología académica paraguaya, que se instauró como disciplina profesional universitaria en 1963, aunque obviamente con antecedentes preuniversitarios que vienen de muchas décadas atrás, no ha conformado un campo de investigación psicológica sobre los indígenas locales que pueda considerarse relevante y legítimo. Esta es una de las mayores deudas que posee la psicología nacional.

Desde luego, la reflexión sobre las condiciones mentales de los aborígenes americanos encuentra algunos antecedentes importantes, el más antiguo de los cuales puede incluso remontarse hasta el siglo XVI. En esa época era tema común de discusión entre los clérigos si los indígenas podían ser considerados humanos, y de esta forma sujetos genuinos de la evangelización cristiana. El domínico Tomás Ortiz (1482-1555), por ejemplo, había afirmado en 1525 que los indios eran incapaces de lograr aprendizajes y que Dios nunca había creado una raza más llena de vicios, pues eran más estúpidos que asnos y por ello rechazaban mejorar sus vidas en cualquier aspecto. Pese a lo repulsivo que hoy suenan estas manifestaciones, eran mu-

chos los que compartían tales ideas. Contra estas consideraciones groseramente peyorativas fue que se alzó la opinión y la acción pública de fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), conocido como *el defensor de los indígenas* (Llorente, 1822). Es decir que, aunque la discusión girara en torno a la capacidad de los indios para ser adoctrinados en las enseñanzas de la Biblia, el tema discutido era psicológico en esencia, pues se hallaba en abierto entredicho su capacidad mental, inteligencia y versatilidad para el aprendizaje. Pero entre los mediados del siglo XIX y los comienzos del XX, además del ya mencionado Bertoni, otros autores y exploradores aportaron, con diversos grados de profundidad, sus observaciones particulares sobre los guaraníes, que si bien en su mayoría eran trabajos designados como «antropológicos» o «históricos», contienen numerosos juicios de naturaleza «comportamental», que son de incontestable interés. Por la forma que han trabajado autores como Bertoni y su metodología, no es posible establecer siempre una separación clara entre los aspectos más directamente antropológicos, que son los atribuibles a esa relación compleja y fluida del comportamiento con la cultura, de los estrictamente clasificables como psicológicos, que atañen a la esfera del pensamiento, las emociones y el comportamiento abierto. Por ello, en muchos casos, es necesaria una diferenciación que no puede prescindir enteramente de cierto apelativo a las determinaciones arbitrarias del investigador y, por lo tanto, de una subjetividad no siempre deseable pero difícil de evitar, en el esfuerzo de imponer una demarcación clara y precisa entre una dimensión y otra, límite que, para complicar las cosas, no siempre se establece en los mismos puntos ni con la misma facilidad.

Este ámbito de estudio requiere ser precisamente diferenciado de las búsquedas por desentrañar las causas y las manifestaciones atribuibles al «carácter nacional», llamando de esta manera al conjunto de las condiciones sociológicas y también psicológicas que identifican a los habitantes de una determinada región o país e instaura entre ellos una suerte de fermento colectivo desemejante y bien reconocible, que los hace sentirse unidos por lazos comunes de valores, significados y tradiciones compartidas. Tales estudios tuvieron numerosos

representantes destacados entre las décadas finales del siglo XIX y al menos las tres primeras del siglo XX, una época en que esta clase de reflexión se encontraba en ascenso. Los antecedentes más directos para estos temas se encuentran, de acuerdo con el análisis que hace Valderrama (1986), en la obra de filósofos de la edad moderna como Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1835), cuyas reflexiones se vieron impulsadas por la falta de unidad política que percibía en el pueblo alemán. Pero una fuerza de particular importancia es lo que se denominó el *darwinismo social* (Paul, 2003), un rótulo que suena congruente en apariencia, pero que es tan complejo como elusivo de definir (Hawkins, 2007). Su referente principal era el pensador británico Herbert Spencer (1820-1903), quien ha sido llamado tanto «darwinista social» como «humanista liberal», y para quien la libertad es una meta hacia la que tiende la evolución (Blot, 2007). Esa orientación intelectual convirtió al estudio de la cultura casi en un sinónimo de exploración de la raza, enfatizando su marcado carácter biológico. De allí a suponer que algunas de las formas raciales humanas poseían características más avanzadas o eran intrínsecamente superiores a otras, desde luego, solo restaba un paso. Muchos trabajos encuadrados en esta línea echaron raíces y acusaron claros influjos en el pensamiento colectivo no solamente en la mayoría de los países de América Latina, sino también en la realidad cultural del «borde» entre México y los Estados Unidos (Turner, 1910), y desde luego en algunos estados europeos (Altamira, 1917; Boutmy, 1901, 1902), en varios de los cuales, por supuesto, surgieron las teorizaciones iniciales que les dieron forma, sustento y relevancia.

En Paraguay también hubo quienes ensayaron ese género de respuestas a casi las mismas interrogantes, arribando a sus propias y singulares conclusiones. El autor sobre quien más se ha estudiado esta forma de teorización es Manuel Domínguez (1869-1935), un escritor, abogado, historiador, docente y político paraguayo que entregó numerosos trabajos (Domínguez, 1903, 1915, 1918, 1946), pulcramente escritos donde, en las tres primeras décadas del siglo XX, estableció su visión muy particular sobre el carácter

nacional de los paraguayos (García, 2012, 2013, 2014b, 2015d, 2015c). En la mayor parte de los estudios de autores extranjeros no se hacía alusión directa o sustancial al elemento indígena, sino a los procesos responsables de la conformación de las naciones americanas, a menudo presumiblemente fundamentados en una causalidad biológica directa que se manifestaba, como elemento central, en la raza. Domínguez (1903, 1918), precisamente, fue una de las excepciones relativas a este énfasis casi exclusivo en lo racial, pues si bien incorpora esa variable como uno de sus factores principales, también lleva en cuenta los eventos ambientales. Además, no desdeña lo indígena en su visión de la identidad nacional. Pero si bien los factores ambientales que operan sobre los descendientes de europeos o los hijos de la activa mestización que tuvo lugar en la historia americana no tienen, al menos en principio, por qué ser demasiado diferentes, es claro que el efecto modelador iba dirigido hacia realidades distintas en el caso de los nacionales de los diferentes países y los indígenas habitantes en esos mismos territorios. La razón es relativamente simple: los americanos que fueron producto del mestizaje con los españoles, portugueses, británicos o franceses compartían dentro del conjunto de sus aprendizajes e identidad cultural una gran cantidad de elementos comunes con las sociedades de origen de los colonizadores, aunque desde luego, sensiblemente transformada por el efectivo tamiz de su vida en las colectividades generadas en América. Había componentes de identidad muy fuertes, como la lengua y la religión.

De los pueblos autóctonos nunca podría decirse lo mismo. Ellos provenían de culturas completamente ajenas a las tradiciones que forjaron los europeos, y resultaban desemejantes a ellos en casi todos los aspectos. Es más, en casi todos los casos debieron presenciar la destrucción inclemente de su mundo natural y social, su entorno y cosmovisión vernácula, además de sus creencias y convicciones a manos de aquellos, en la mayor parte de los casos como pérdidas irremediables y sin retorno. La situación, por lo tanto, es diametralmente desigual. El estudio de la psicología de los indígenas, así como otros aspectos relacionados con la inculturación y el aprendizaje,

guardan no solo un interés científico propio, sino hasta una elevada significación reivindicatoria. Pero incluso así, en el plano más amplio que configura América Latina, esta clase de estudios son todavía muy incipientes, sobre todo desde una óptica histórica (Massimi, 1995, 2003). Como ejemplo de lo altamente flexible que puede tornarse una perspectiva como esta, y de lo fácilmente que se cruza de lo ético a lo cuestionable, no debemos olvidar los casos en los que la variable étnica se ha utilizado también con fines menos nobles, como en la Sudáfrica del sistema de segregación racial denominado *apartheid*. Long (2014) ha estudiado cómo la psicología en aquel contexto había sido utilizada para justificar la separación racial de los blancos de la mayoría étnica del país, por medio de la creación del Instituto Psicológico de la República de Sudáfrica (PIRSA).

En Paraguay es posible distinguir dos vertientes principales y con abundantes nexos en común: a) una que analiza las características de personalidad típicas del hombre paraguayo, asumiendo como sus fundamentos explicativos principales al clima, la raza y la cultura, y b) otra que se interesó en el conocimiento y comprensión de los habitantes autóctonos del país, las diversas etnias indígenas que pueblan el territorio nacional y, de manera particular, los guaraníes. Para los efectos de este estudio, la segunda línea es la que marcará el camino. Por consiguiente, el capítulo adopta una orientación predominantemente histórica, y dentro de ella, sus objetivos esenciales son: a) estudiar las concepciones y teorías sobre la psicología de los habitantes autóctonos del Paraguay producidas desde comienzos del siglo XIX hasta la tercera década del siglo XX, tanto en sus aspectos psicológicos como antropológicos; b) analizar críticamente los supuestos y visiones de hombre, comprendidas en estas aproximaciones hacia la psicología de los indígenas; c) explorar los contextos ideológicos propios en los cuales cada uno de los autores estudiados emprendió el análisis de la psicología de los indígenas; d) estimar los posibles aportes que arrojan estas primeras búsquedas a la construcción de una psicología de mayor cientificidad y criterio moderno para el conocimiento de las condiciones psicológicas que distinguen a los aborígenes del Paraguay y de América, y e) exponer

de manera sucinta los principales hitos en la evolución humana que culminaron con el arribo de los primeros humanos, y en particular los guaraníes, a la geografía americana. La metodología reposa sobre una revisión crítica de los libros y otros documentos publicados, apelando prioritariamente a las fuentes primarias y, solo en caso de ausencia manifiesta de datos relevantes, a las secundarias. Antes de proceder con esta revisión de las opiniones existentes, y pese a las numerosas lagunas existentes, será de utilidad un repaso de cuánto se conoce sobre la prehistoria de los aborígenes del Paraguay, remontándonos a un análisis particular de su relación con el proceso global de la filogenia humana, y la probable antigüedad de su presencia en el continente americano.

Los guaraníes en el cuadro general de la evolución humana

La publicación por el naturalista británico Charles Darwin (1809-1882) de *El origen de las especies* (Darwin, 1859) y *La descendencia del hombre* (Darwin, 1871) en la segunda mitad del siglo XIX abrió panoramas completamente nuevos e inesperados para el estudio sobre los comienzos de las diferentes especies de la Tierra, actuales y extintas, incluyendo al hombre. Si bien algunas concepciones transformistas ya se habían planteado en la antigüedad clásica (Reid, 1994), solo atinaban a sugerir alguna forma poco clara de metamorfosis de unas especies en otras, aunque sin establecer claramente el mecanismo responsable. Darwin dio este paso fundamental, al definir la acción de la selección natural, la adaptación y la evolución como los procesos básicos responsables del cambio continuo de las especies. Los descubrimientos de fósiles humanos ya habían comenzado unas décadas antes de la aparición de las obras mayores de Darwin, siendo sus principales hitos los restos del que después sería denominado el *hombre de Neanderthal* por el geólogo británico William King (1809-1886) (King, 1864). El primero se había descubierto en fecha tan anterior como 1829, en la comarca belga de Engis, y se trataba del cráneo parcial de un niño (Henke, 2007). Seguirían hallazgos similares en Gibraltar en 1848 (Brown y

Finlayson, 2011) y luego en la cueva Feldhofer, en Alemania, en 1856 (Cartmill y Smith, 2009). Otros eventos importantes se sucedieron en estos años, como la recuperación de muestras de humanos con anatomía moderna, aunque evidentemente muy antiguos y, además, acompañados de pinturas rupestres, en la cueva de Cro-Magnon en Francia, en 1868, por parte de Louis Lartet (1840-1899) (Klein, 1999) y del inicialmente denominado *Hombre de Java*, que actualmente se sabe con certeza fue el primer espécimen identificado del *Homo erectus* en 1891, gracias al médico holandés Eugène Dubois (1858-1940) (Shipman, 2001). Ya entrado el siglo XX, se dieron otros hallazgos cruciales en la construcción del complicado rompecabezas de la evolución, como el primer descubrimiento de homínidos en el continente africano, más específicamente, en Sudáfrica. Allí, en 1924, el anatomista Raymond Dart (1893-1988) excavó los primeros ejemplares del *Australopithecus africanus* (Dart, 1925). Estas proezas se encontraban fuera de cualquier contingencia de planificación y resultaron siempre un fruto del azar, en lo que podría ser un ejemplo más de influencia de la serendipia en el ámbito de la ciencia, como ha sido estudiado recientemente para el caso de la psicofarmacología (López-Muñoz y Álamo, 2015).

Por supuesto, la evidencia paleontológica continuó acumulándose en los años posteriores, con un gran acopio de nuevos fósiles en las últimas dos décadas. El cuadro actual de la evolución humana, aunque provisorio desde luego, ofrece un panorama mucho más claro y completo de la situación. Se sabe que tanto el *Orrorin tugenensis*, como el *Sahelanthropus tchadensis* y el *Ardipithecus ramidus* se cuentan entre los homínidos más arcaicos. La evidencia de bipedalismo en ellos no es completamente concluyente, excepto quizás para el tercero de los nombrados (Cartmill y Smith, 2009). La antigüedad del *Orrorin* es de aproximadamente 5.900.000 años, mientras que para el *Sahelanthropus tchadensis* se calcula en alrededor de siete millones de años. No hay evidencia de andar bípedo para el *Sahelanthropus*, aunque la posición del *foramen magnum*, el orificio que se encuentra en la base del cráneo y a través del cual pasa el cordón espinal, parece indicar lo contrario (Lockwood,

2008). También desconcierta el que estos ejemplares hayan sido encontrados en el norte de África, cuando todos los restos más antiguos provienen del sur, lo que siempre ha sugerido una dirección sur-norte en el proceso evolutivo. Por otra parte, el *Ardipithecus ramidus* cuenta con unos 4.400.000 años. En general, la evolución de los humanos se caracteriza por tres hechos fundamentales e interrelacionados: a) la adquisición de la posición bípeda (también llamada «bipedalismo»); b) el aumento constante y progresivo en la capacidad craneal, y la expansión y complejidad del cerebro, y c) la liberación de las manos del uso primitivo como órganos de apoyo en la locomoción. Con la llegada de los *Australopithecus* (que incluye al menos seis especies: *Australopithecus anamensis*, *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus bahrelghazali*, *Australopithecus africanus*, *Australopithecus gahri* y *Australopithecus sediba*), se genera una expansión mayor del cerebro, para acercarse a los cuatrocientos cincuenta centímetros cúbicos, y el andar bípedo se continúa consolidando. En todos estos casos, el escenario privilegiado de la evolución continuó siendo el continente africano.

El género *homo* propiamente dicho, que comprende a los humanos actuales y a varias especies extintas, se inició hace unos 2.800.000 años en África con la aparición del *Homo habilis*, al que puede considerarse su exponente más antiguo. Las principales variantes de este género comprenden al *Homo habilis*, *Homo rudolfensis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo heidelbergensis*, *Homo antecessor*, *Homo floresiensis*, *Homo neanderthalensis* y, por supuesto, el *Homo sapiens*. Hay algunos casos particulares, como el *Homo gautengensis*, sobre el que la controversia persiste; y también casos llamativos como el del recientemente descubierto *Homo naledi*, que ha llamado la atención por su pequeña masa corporal y la capacidad craneal reducida. Los caminos y procesos evolutivos que se generaron a partir de estas especies son extremadamente ramificados y conducen por varias sendas divergentes, algunas de ellas con resultados muy infortunados por haber conducido a virtuales callejones sin salida, desembocando en extinciones de hecho. En los casos mencionados, la expansión de la capacidad

cerebral se tornó crítica, con un aumento constante, lo mismo que el surgimiento de las primeras manifestaciones de alteración deliberada del entorno, a lo que habitualmente se denomina «cultura». En tal sentido, la primera es la *cultura olduvayense*, cuyo nombre se origina en su procedencia de la Garganta de Olduvai, un célebre yacimiento arqueológico situado en Tanzania. Igualmente, se la ha denominado *pre-achelense*, surgió hace unos 2.500.000 años y se trata de una industria lítica que consiste fundamentalmente en la elaboración de pequeñas hachas de piedra. Tales artefactos están asociados a los últimos tipos de *Australopithecus* que habían surgido, principalmente al *Australopithecus gahri*, así como al *Homo habilis*. Más tarde, estos primeros intentos dieron lugar a la *cultura achelense* propiamente dicha, que se caracteriza por herramientas moldeadas en dos fases, es decir, por ambos lados. Este procedimiento requiere un trabajo de mayor complejidad, mediante la realización de un golpe oblicuo. *Achelense* siguió constituyendo una cultura lítica por supuesto, aunque su origen es mucho más reciente, desde hace aproximadamente 1.600.000 hasta unos cien mil años, y su primer exponente parece haber sido el *Homo heidelbergensis*.

El origen de los humanos se produjo en África. Debido a esto, los fósiles arcaicos se encontraron dispersos en variados puntos de ese continente. Un momento fundamental en la prehistoria de la especie fue el de las primeras migraciones que se produjeron fuera de ese espacio ancestral. Desde luego, no se registró un solo movimiento migratorio, sino varios. Estos primeros viajes fuera de África deben haberse producido hace aproximadamente dos millones de años. De acuerdo con evidencia radiométrica, estratigráfica y biocronológica recuperada en el yacimiento de Dmanisi, en la República de Georgia, que data de 1.700.000 a 1.800.000 años, la presencia de humanos en esa región del Cáucaso resulta incontrovertible para la época mencionada. Pero Rightmire y Lordkipanidze (2009) sostienen con criterioso razonamiento que este ingreso al continente europeo no debe haber sido el primero, aunque lo más probable es que los anteriores fracasaran en el

intento básico de expandir fronteras, terminando sin dejar rastro alguno. Los restos encontrados se asemejan en muchos aspectos fundamentales al *Homo erectus*. Estos ocuparon partes del Asia tropical hace un tiempo aproximado de 1.800.000 años (McHenry, 2009). Otra forma arcaica de *homo* fue hallada en la isla de Flores, Indonesia, entre setecientos mil a ochocientos mil años. Desde luego, esta peregrinación del *Homo erectus* hacia el territorio asiático no excluye que su evolución, e incluso la aparición del *Homo sapiens* en África, hayan continuado como un proceso en paralelo y generado algunas variantes nuevas.

Esta es una de las discusiones más interesantes surgidas en el seno de la antropología física moderna, la hipótesis denominada *fuera de África*, que ha puesto en debate si la evolución del hombre moderno se completó primero en el continente africano y después prosiguió en los nuevos territorios conquistados, originando así un *Homo sapiens* arcaico, o directamente ocurrió de manera inmediata tras la salida del mundo africano. Con la acumulación de las pruebas derivadas de la sistemática molecular, hay pocas dudas de que la humanidad comenzó, en última instancia, en África (Tattersall, 2009). Obviamente, una parte de esa expedición también se dirigió hacia el continente europeo, donde nuevas formas humanas como el *hombre de Neanderthal* aparecieron hace aproximadamente doscientos cincuenta años, y también las variantes más modernas y semejantes a los actuales humanos. El *Homo heidelbergensis*, que a su vez provino del *Homo erectus*, tanto en África como en Europa, evolucionó después hacia el *hombre de Neanderthal*, del que es antepasado directo, hace entre quinientos mil y cuatrocientos mil años. En África, dio origen a lo que después llegaría a ser el *Homo sapiens* moderno (Coolidge y Wynn, 2009). La semejanza genética mayor al 99% entre ambas especies arroja la certidumbre del antepasado común (Pääbo, 2014). Pero la expansión hacia el este no se detuvo en Asia, donde existen evidencias de la presencia del *homo* hace más de un millón de años, especialmente en el sudeste, sino que descubrimientos y estudios recientes siguen dando muestras de la variabilidad del *Homo erectus* en China, por ejemplo (Wu,

Schepartz y Liu, 2010). La llegada de los antepasados directos de los actuales pobladores humanos de Australia se produjo hace unos cincuenta mil años (Flood, 2001), aunque en este caso también persisten algunas importantes polémicas que se relacionan a la ruta exacta que siguieron tales migraciones. Estos viajes deben haberse producido durante el Pleistoceno, cuando el nivel del mar se hallaba en unos niveles inferiores al actual. Aunque, desde luego, no parece haber existido nunca un trecho de tierra firme que uniera los dos continentes, lo cual también se halla refrendado en el hecho de que la fauna de Asia no es la misma que en Australia, excepto por algunas contadas especies como las ratas y los dingos, que fueron transportados por el hombre.

Pero la migración humana más importante, conforme a los propósitos que encierra esta revisión, es la que se relaciona con el poblamiento americano. La perspectiva tradicional es que la llegada del hombre a este continente se produjo desde el noreste asiático, a través de la Siberia rusa. El punto de entrada estuvo por el norte frío del continente, posiblemente en Alaska. Desde luego, se asume que los pioneros en esta movilización ya eran humanos modernos. En nuestros días, Siberia y Alaska se encuentran separadas por las peligrosas aguas del estrecho de Bering, en una extensión aproximada de ochenta y cinco kilómetros. De manera que, una posibilidad poco creíble, es que el cruce se hubiera producido a bordo de canoas primitivas. Una opción más potable sería que, en determinado momento de la historia geológica, existiese un puente de tierra que uniera ambos continentes, y a través del cual pudieran haber cruzado los primeros colonizadores de América. Esta suposición, aunque suena moderna, no es reciente. O'Neill (2004) recuerda que el jesuita Fray José de Acosta (1540-1600) fue el primero en proponer, en 1590, la teoría del puente. Las motivaciones eran extracientíficas: para los misioneros cristianos la presencia de los indígenas en América era un enigma complicado de resolver, y quedaban pocas opciones para explicarlo. Como la Biblia no hace mención alguna de ellos, podían pertenecer a alguna de las tribus perdidas de Israel, o bien haberse formado espontáneamente del

barro por la mano de Dios, e incluso haber cruzado desde algún otro sitio. Este lugar sería el puente de Beringia, una elevación de tierra de unos 1.500 kilómetros de ancho que se formó durante la última glaciación de Würm o Wisconsin, cuyo comienzo fue hace unos 110.000 años. Esto produjo un descenso en el nivel de los océanos que dejó al descubierto el istmo en que consistió Beringia. Más tarde, hace 11.000 o 10.500 años, la faja de terreno colapsó al aumentar la temperatura global y elevarse nuevamente el nivel del agua (Hall, 1997). Al inundarse aquel paso de tierra seca, el camino de retorno quedó cerrado para siempre.

La hipótesis del ingreso por Beringia parecía una excelente aproximación para entender el proceso que trajo a los humanos a uno de sus últimos territorios conquistados, aunque el enfoque no siempre alcanzó pleno consenso entre los especialistas ni se ha encontrado completamente libre de problemas. Existen muchos datos intrigantes proveídos por la investigación moderna. A comienzos del siglo XX, el antropólogo checo Aleš Hrdlička (1869-1943) fue uno de los defensores más importantes de la llegada del hombre americano cruzando el estrecho de Bering. Con su teoría igualmente refutó la propuesta algo excéntrica que avanzó el antropólogo argentino Florentino Ameghino (1854-1911), para quien los humanos se originaron en el continente americano (Ameghino, 1918). En las primeras décadas del siglo XX se barajaron otras posibilidades diversas sobre el arribo del hombre a esta parte del mundo, una de las cuales fue también la propuesta por Bertoni, cuyos puntos de vista sobre el hombre americano fueron examinadas de manera crítica en fecha reciente (García, 2015b).

El paso por el puente habría ocurrido hace unos catorce mil años aproximadamente. Sin embargo, la presencia de hielos glaciares en el actual territorio canadiense por la misma época hacía poco probable el cruce por ese punto específico, por lo que algunos supusieron que las poblaciones humanas quedaron estacionadas por un largo tiempo en el territorio de Beringia. Como alternativa para explicar la posibilidad de una migración por el interior del continente se postuló la existencia, a finales de la última glaciación, de lo que se

denomina el *corredor libre de hielo*, que se habría ubicado entre las dos grandes placas canadienses: la placa de hielo Laurentina y la placa de hielo de la Cordillera. La existencia de este pasaje podría ser vista como el camino seguido por los inmigrantes primitivos. No obstante, un elemento problemático es si el corredor estaba ecológica y no solo físicamente abierto. Vientos fuertes y gélidos habrían supuesto considerables dificultades para volver habitable el lugar, aparte de enfrentar un terreno con ciénagas, pantanos, islas de hielo estancado, ríos de peligrosos torrentes y lagos helados (Pielou, 1991). Otro elemento que abonó fuertemente la idea de la entrada por el norte es lo que se ha denominado la *Cultura Clovis*, o del *Consenso de Clovis*, designación que se acordó para los restos de artilugios líticos que habrían sido creados por cazadores especializados que se conceptuaron como los primeros americanos en la vertiente antropológica tradicional (Stanford y Bradley, 2012). Las pruebas de una *Cultura Clovis* en América del Norte han sido sorprendentemente numerosas, aunque no se haya encontrado un tipo comparable en todos los sitios, Alaska por ejemplo. Pero la evidencia de un corredor libre de hielo, que se hubiera encontrado disponible en el momento apropiado para el cruce de los humanos por allí, continúa siendo escasa hasta el presente, lo cual, para tomar en préstamo la expresión de Matson (1997), no deja de resultar sorprendente. Una alternativa verosímil es el llamado *modelo de migración costera*. La tesis central de esta propuesta es que, ya que existe certidumbre de que había poblaciones en el Nuevo Mundo antes de la formación de un corredor libre de hielo, los navegantes primitivos llegaron bordeando las costas de Beringia y el noroeste de América del Norte a través de áreas que ahora se encuentran sumergidas por el aumento del nivel del mar, ignorando por completo el puente de Beringia. Otra explicación alternativa es el *modelo del Pre-Último Glacial Máximo*, cuya suposición fundamental es que los recolectores en el subártico asiático cruzaron el puente de Bering hace unos veinte mil o veinticinco mil años, justo antes de erigirse la formidable barrera de glaciar en lo que ahora es Canadá (Madsen, 2004). Recientemente, otros elementos se sumaron para agregar

complejidad al establecimiento de la época aproximada del cruce. Un descubrimiento en la costa neblinosa del río Yeniséi, en Rusia, dos mil kilómetros al sur del polo norte, y consistente en los huesos de la pata de un mamut peludo que sobresalía de los sedimentos congelados por la erosión, determinó inequívocamente que había sido muerto por las lanzas de cazadores humanos. La datación arrojó unos cuarenta y cinco mil años, lo cual indica que los humanos ya se encontraban en la zona ártica al menos diez mil años antes de lo anteriormente supuesto. Su evidente capacidad de adaptación a las zonas más frías del mundo también les otorgaba la posibilidad cierta de emigrar a cualquier lugar (Pitulko, Tikhonov, Pavlova, Nikolskiy, Kuper y Polozov, 2016). El que hasta hace poco se pensara que los rastros de caza mayor en el Ártico no eran en ningún caso anteriores a los doce mil quinientos años, indica que es necesario replantear a fondo la edad estimada para la presencia de humanos en la región, y con toda probabilidad también el tiempo en que pudieron alcanzar América.

Hay varias posibilidades atinentes a la rapidez con que pudo haberse producido la migración: a) que los expedicionarios permanecieran largo tiempo en Beringia; b) que tuvieran un desplazamiento lento hacia el sur, estableciendo paradas sucesivas en muchos lugares, o c) que se desplazaran hacia América Central y del Sur con relativa rapidez. Sin embargo, hay otro elemento fundamental que ha contribuido al paulatino abandono de la teoría de *Clovis* y ha sido el descubrimiento de yacimientos arqueológicos que igualan o incluso superan la antigüedad postulada por los defensores de aquel enfoque. Varios podrían ser mencionados entre ellos, pero los que han merecido especial atención son los del yacimiento de Monte Verde, en Chile, correspondientes al Pleistoceno tardío, cuya antigüedad es de unos 14.800 años (Dillehay, 2004). Esta datación iguala e incluso supera a la de muchos restos de *Clovis*, de manera que la presencia de elementos arqueológicos humanos con esa antigüedad, cuya validez ha sido plenamente aceptada (aunque no de manera rápida y fácil), prácticamente anula cualquier posibilidad de una migración paulatina desde el norte hacia el sur, al menos

como la única explicación posible. Esta, de haber sido la única ruta de ingreso, no podría haber sido tan instantánea. La importancia de estos descubrimientos ha sido tal que algunos académicos, incluso, propusieron reescribir por completo la historia de América anterior a la llegada de los españoles (Mann, 2006), sin excluir una entrada desde Australia vía la Antártida.

En reconsideración de esta posición, los arqueólogos reexaminan la evidencia que suministran los nuevos sitios arqueológicos y a la vez reabren los antiguos, así como las pistas genéticas que ofrecen los restos desenterrados (Curry, 2012). La investigación del ADN sugiere una dispersión a partir de una única población siberiana que arribó a través del puente de Bering, no antes de treinta años (veintidós mil con mayor probabilidad). Migró después hacia las Américas, hace unos 16.500 años. Estos cálculos son congruentes con la datación de los yacimientos arqueológicos en América del Norte y el Sur (Goebel, Waters y O'Rourke, 2008). También se ha comprobado que las poblaciones autóctonas de América pueden congregarse en torno a solo cuatro halogrupos mitocondriales principales: A, B, C y D, respectivamente. Arnaiz-Villena, Parga-Lozano, Moreno, Areces, Rey y Gómez-Prieto (2010) concluyen que la cultura nativa de los atabascanos canadienses del noroeste mantuvieron un flujo e intercambio de genes con otras comunidades vecinas, amerindios, viajeros procedentes de las islas del Pacífico y siberianos, por lo que Beringia probablemente no ha sido la única entrada a las Américas. Los llamados amerindios muestran muy pocos alelos particulares, ya que casi todos son compartidos con diferentes indios americanos, atabascanos, de las islas del Pacífico y otros conjuntos humanos, pero sus haplotipos específicos se han desarrollado en aislamiento. Sus conclusiones no apoyan la entrada única por el norte frío, sino también llegadas a través de otros rumbos como la costa del Pacífico. Tampoco excluyen la migración inversa desde América a Asia.

Aunque no se conocen investigaciones específicas respecto a las poblaciones guaraníes y otras etnias en el Paraguay, el estudio de los marcadores genéticos se ha aplicado a comunidades asentadas

en países vecinos pero que también poseen ramificaciones en el suelo paraguayo, como los *mbyá-guaraní* del nordeste de Argentina, en la provincia de Misiones, demostrando la cercanía genética de los guaraníes de esta parte del continente con los que habitan el territorio del Brasil (Sala, Argüelles, Marino, Bobillo, Fenocchio y Corachhipman, 2010). Un análisis genético de 278 individuos pertenecientes a los pueblos guaraní y kaingang que viven en cinco diferentes localidades del territorio brasileño (Marrero, Silva-Junior, Bravi, Hutz, Petzl-Erler, Ruiz-Linares, Salzano y Bortolini, 2007), encontró un mayor nivel de diferenciación entre las tres parcialidades guaraníes que entre las aldeas kaingang. Los datos de la muestra de los guaraníes también descubrieron una baja variabilidad intrapoblacional, lo cual sugiere que estos grupos pueden haber experimentado una suerte de cuello de botella genético desde una migración de sus antiguas posiciones geográficas en la Amazonia hacia el sur, que finalmente los trajo hasta el Paraguay. Bailliet, Rothhammer, Carnese, Bravi y Bianchi (1994) confirmaron la existencia de cuatro grandes haplotipos mitocondriales amerindios, aunque también encontraron indicios de otros haplotipos fundadores o subconjuntos de haplotipos, además de los cuatro linajes ya mencionados, lo cual indica que la migración temprana no fue acompañada por un cuello de botella genético demasiado excluyente.

Los asentamientos actuales de los guaraníes se encuentran en el territorio del Paraguay, el noreste de Argentina, sur y suroeste de Brasil, y el sureste de Bolivia. Estas poblaciones actuales posiblemente descienden de un pequeño grupo que se ubicó en las zonas de los ríos Ji-Paraná y Aripuanã, dos subafluentes del río Amazonas, hace unos cinco mil años. Se dispersaron después hacia los territorios más sureños en varias incursiones migratorias, dando origen a diferentes grupos. Sin embargo, hay que reconocer las grandes dificultades que persisten para establecer una cronología exacta e inequívoca de la secuencia histórica de estas expediciones y los caminos exactos que siguieron en su desplazamiento. Uno de tales movimientos dio origen a los tupi-guaraní, y quizás como consecuencia de cambios climáticos acaecidos en el entorno geográfico inmediato, se produjo la escisión entre los tupies y

los guaraníes (Palacios Alcaine, 1999). La llegada de estos últimos a la zona del Río de la Plata se produjo ya en pleno siglo XVI. En 1526, el navegante veneciano Sebastián Gaboto (1484-1557) reportó haberlos encontrado mientras realizaba sus trabajos para cartografiar la América del Sur (Pärssinen, 2003). De manera que, habiéndose iniciado en los parajes del sur africano hace siete millones de años aproximadamente, el largo camino de la evolución y la eficacia de sus procesos dieron lugar a una ramificación considerable de especies humanas, la mayor parte de ellas extintas al presente, con unas pocas variantes que persisten y forman el género del *Homo sapiens*. El poblamiento humano del continente americano es uno de los estadios finales de esta gran peregrinación evolutiva, y las diferentes razas autóctonas asentadas biológica y culturalmente en América son parte de esa diáspora. Con esta descripción se han entregado las claves para comprender, en un sentido profundo, de dónde proceden los habitantes autóctonos del sur de América, entre ellos los guaraníes y sus clanes familiares cercanos. Una vez logrado este objetivo, están puestos los cimientos para acometer un estudio cualitativamente distinto, el de las interpretaciones surgidas en un reducido grupo de autores sobre las características étnicas básicas, y lo que es más importante, su esquiva, singular y difícil psicología.

Observaciones de don Félix de Azara (1742-1821)

En los comienzos del siglo XIX, el Paraguay era todavía una colonia española. Desde hacía algunos siglos persistía con los portugueses el inconveniente por carecer de una correcta demarcación de los límites entre ambas metrópolis coloniales, lo cual había dado lugar a conflictos políticos y un estado de hostilidad latente, por motivaciones derivadas de las desconfianzas mutuas entre los imperios. El Tratado de Madrid de 1850, y sobre todo el de San Ildelfonso firmado entre España y Portugal el 1 de octubre de 1777, tenían el propósito de fijar los límites definitivos entre las dos potencias de ultramar, aunque la cuestión no habría de quedar plenamente resuelta con estos acuerdos formales y sería heredada más tarde por las naciones que emergieron en la etapa independiente, pudiéndose observar que las

fronteras occidentales corresponden aproximadamente a las actuales (Mota y López, 2009). La Corona española comisionó a Félix de Azara (172-1821) para encabezar el operativo técnico de trazar la divisoria, que fue su principal actividad oficial en los años que permaneció en el Paraguay. Azara se hallaba acreditado con el título de comisario y comandante de la Comisión Española de Límites Españoles en el Paraguay. Estos emprendimientos demarcatorios se apoyaban, entre otras cosas, en la idea de que un territorio cualquiera podía ser fijado y usufructuado de forma precisa mediante el uso de la astronomía y la geodesia (Figueroa, 2011), para lo cual la figura de un ingeniero militar como Azara era óptima. Entre sus deberes también se incluían actividades como la fortificación de los puertos contra posibles invasiones inglesas y la ubicación de colonos españoles en determinadas zonas geográficas (Bonilla Mangas, 2011). El trabajo que realizó Azara en esos años le obligó a desempeñarse en un proverbial aislamiento, lejos de cualquier centro intelectual o político que tuviera alguna relevancia de cara a sus intereses científicos o técnicos y en una virtual desconexión con los avances de la ciencia de su tiempo. Aunque este problema, ciertamente, no era exclusivamente suyo. Como remarca Gómez (2009), era la propia ciencia española la que por ese entonces se hallaba muy alejada de esos circuitos, liderados por las comunidades científicas en París y Londres.

Pero la mayor desventaja que tuvo Azara en sus investigaciones, sobre todo las relacionadas con la fauna silvestre, fue la carencia de libros actualizados para informarse. Su mejor oportunidad de consultar en profundidad algunas de las obras modernas escritas por los naturalistas europeos se produjo recién en 1798, a su retorno a Buenos Aires. Por eso, en los años de permanencia en el Paraguay, su trabajo se apoyó en la *Historia natural* de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) (Buffon, 1798), obra de la que Azara, paradójicamente, se había constituido en un decidido crítico, al cuestionar sus observaciones anatómicas, los comentarios sobre el comportamiento animal y muchas de las ilustraciones contenidas en la obra (Cowie, 2011). Azara corrigió la identificación y descrip-

ción de numerosas especies animales que hizo Buffon y disputó la idea de que el clima en América del Sur estimulaba la degeneración de los seres vivos (Caponi, 2011). Es sumamente interesante lo que observa Stolley (2013) sobre el hecho de que Azara logró negociar entre diferentes formas de observar, conocer y representar la naturaleza, articulando una suerte de epistemología criolla no relacionada con el origen nacional o la tradición recibida, sino con la experiencia vivida y la experiencia local. Con respecto a las observaciones antropológicas, los escritos de Azara no carecieron de aspectos polémicos. Fue mordaz hacia los jesuitas y su trabajo, incluso hacia las observaciones naturalistas del padre Martin Dobrizhoffer (1717-1791), un misionero de nacionalidad austríaca a quien Azara descalificó abiertamente por considerar que sus estudios simplemente se basaban en la reproducción de historias narradas por terceros y sin haber tenido contacto directo con la realidad. Pero los hechos eran diferentes, pues Dobrizhoffer vivió durante dieciocho años en las misiones de indios. Tal inexplicable extravío le ha valido de Asúa (2014) el calificativo de «arrogante». La obra de Azara y sus influencias científicas han sido analizadas con mayor frecuencia en el ámbito de las ciencias naturales o la historia general, aunque es muy infrecuente hallar un análisis que se efectúe desde la óptica explícita de la psicología. Las contadas excepciones son estudios encuadrados en el ámbito del comportamiento animal o la psicología comparada (Papini, 1987; Ramírez y Gutiérrez, 2010). En el contexto de la historia de la psicología paraguaya, Azara ha sido considerado con detenimiento en solo una ocasión (García, 2015b).

La obra de Azara comprende varios e importantes volúmenes que tratan sobre la fauna, la flora y la historia del Paraguay, así como de regiones vecinas. En lo que corresponde a sus observaciones sobre las diferentes etnias indígenas que pueblan el país, y de modo particular los guaraníes, la obra de consulta fundamental son los dos volúmenes de los *Viajes por la América Meridional* (Azara, 1809a, 1809b), que para efectos de la claridad expositiva de este capítulo serán considerados en forma separada y con citaciones diferenciadas. Una excelente traducción que puede utilizarse con

fines comparativos es la realizada por Bernardino Rivadavia (1780-1845), publicada por primera vez en castellano en 1850 por una editorial de Montevideo (Azara, 1850). En el primer tomo, Azara (1809a) estudia el clima y los vientos (capítulo 1), la disposición y calidad del terreno (capítulo 2), sales y minerales (capítulo 3), ríos principales, puertos y pescados (capítulo 4), vegetales silvestres (capítulo 5), vegetales cultivados (capítulo 6), insectos (capítulo 7), sapos, culebras, víboras y lagartos (capítulo 8) y los cuadrúpedos y los pájaros (capítulo 9). En el segundo volumen, Azara (1809b) incluye capítulos sobre los indios salvajes (capítulo 10), reflexiones generales sobre los indios salvajes (capítulo 11), de los medios empleados por los conquistadores españoles para reducir y sujetar a los indios (capítulo 12), de los medios de que se sirvieron los jesuitas para reducir y sujetar a los indios y del modo como eran gobernados (capítulo 13), de la gente de color (capítulo 14), de los españoles (capítulo 15), noticia abreviada de las ciudades, villas, aldeas, pueblos y parroquias que existen en el gobierno del Paraguay (capítulo 16), noticia abreviada de las ciudades, villas, aldeas, pueblos y parroquias que existen en el gobierno de Buenos Aires (capítulo 17) y una historia abreviada del descubrimiento y conquista del Paraguay y el Río de la Plata (capítulo 18).

Azara utilizó el término «casta» para diferenciar a los grupos étnicos en base a sus orígenes y purezas, resaltando la combinación de rasgos físicos y culturales, mientras que el concepto de «raza» era empleado de forma prácticamente equivalente (Quarleli, 2014). Había observado que, a la llegada de los españoles, todos los pueblos que describió se dedicaban a la caza, la pesca y la agricultura, y que ninguno de ellos se ocupaba en la vida pastoril, habida cuenta su desconocimiento de las especies de cuadrúpedos y aves domesticables (Azara, 1809b). La primera forma de manutención para estos pueblos era la caza, y solo en segundo lugar la pesca. La agricultura y la actividad pastoril sobrevinieron después. De acuerdo a su criterio, las naciones que viven de la caza son las más haraganas y errantes, pero a la vez, las más feroces. Las que toman a la pesca como su forma de subsistencia son más estables y activas,

pero igual de fuertes y fieras que las demás. En cambio, las naciones agrícolas son suaves y pacíficas, y solo actúan de manera agresiva cuando les toca el turno de defenderse ante un invasor o un atacante. Con todo, Azara (1809b) las veía como más resistentes y de mayor estatura. En cuanto a la nación guaraní, era la menos fuerte y vigorosa. Resultaba complicado explicarse cómo esta, siendo tan poco apegada a las actitudes guerreras, había logrado expandir en tal medida sus dominios geográficos, incluso más que cualquiera de las otras que llevaban una vida andariega y, por lo tanto, presumiblemente más expansiva. La vida reposada, posiblemente, había favorecido la multiplicación de sus miembros en mayor número que las etnias donde las costumbres batalladoras resultan más evidentes. También le asombró la expansión que había logrado el uso de la lengua guaraní, considerando que los españoles, los ingleses y los franceses no habían conseguido la implantación total y universal de sus sistemas lingüísticos en muchos lugares del continente, y ello pese a contar con escuelas, libros, y sobre todo con unos esfuerzos conscientes de la educación que, de lejos, aparecían como más organizados y sistemáticos.

En la visión particular de Azara, los pueblos autóctonos del sur carecían de toda forma de religión, leyes, jefes y sumisión a alguna autoridad. Luego tendremos ocasión de comprobar de qué forma los estudios de autores posteriores arribaron a conclusiones absolutamente contrarias, especialmente en lo atinente a la religiosidad. También citaba a las mujeres guaraníes como ejemplos de reducida fecundidad, y en este punto las coloca inclusive por debajo de las españolas. Al explicar la diferencia, descartó que el clima pudiera ser una causa suficiente que lo explique, considerando que las ibéricas residentes en América compartían las mismas condiciones ambientales y mostraban, de todas maneras, unos índices no comparables de fecundidad. En un sentido más psicológico, también resaltaba sobre los guaraníes la insensibilidad que mostraban ante los castigos que representan la intemperie, el hambre y a ciertas prácticas bárbaras que se daban en sus duelos, sin expresar jamás queja alguna. Con similar indiferencia afrontaban a la enfermedad e incluso a la

muerte, exhibiendo esa misma completa indolencia hasta cuando están resultando víctimas de una herida mortal proferida por otro individuo. En todos estos casos enfrentaban el momento final con cruda abulia. En semejantes momentos, también dice Azara (1809b), los guaraníes no demostraban la menor inquietud respecto a su defunción ni al destino que ha de tocarles en suerte a sus mujeres o a sus hijos, luego de su desaparición física.

Hablando de los indígenas en general, y en especial de los guaraníes, Azara (1809b) destacó una serie de características, muchas de ellas comportamentales, en varias de las cuales parece asomar cierta percepción prejuiciada, pues los acercarían considerablemente a los animales y singularmente a las especies de cuadrúpedos. Mencionaba, por ejemplo, la delicadeza del oído, la blancura, limpieza y regularidad de los dientes, el no hacer uso de la voz sino en contadas ocasiones, el que nunca ríen a carcajadas, que los dos sexos se unen entre sí sin mediar preámbulos ni ceremonias, que el parto de las mujeres es fácil y sin resultados adversos, que gozan de la más entera libertad sin reconocer autoridad alguna, que practican sin que se les obligue ciertas conductas cuya finalidad les es desconocida, que ignoran los bailes, cantos, juegos e instrumentos musicales, que soportan la intemperie con paciencia, que solo beben antes o después de cada comida y nunca en medio de ella, que solo utilizan la lengua para separar las espinas del pescado cuando los comen, que no se lavan, ni se limpian, ni saben coser, que no instruyen a sus hijos de ninguna manera y que no se preocupan ni del pasado ni del porvenir. Remarcaba, además, sus ya comentadas ideas respecto a la ausencia total de cualquier forma de religión o apelativo a la divinidad. También establecía las desigualdades que creía encontrar entre los indígenas y los europeos, señalando algunas características físicas como el color de la piel, la universalidad del cabello negro y lacio, la menor cantidad de vello y la fisonomía de rostro imberbe en los hombres amerindios. Agregaba otras observaciones, como que los órganos genitales o las «partes sexuales» eran de menores proporciones en los guaraníes que en los europeos, que los aborígenes eran más flemáticos y menos irascibles, que casi no reían, que poseían una voz

débil que, en ocasiones, hace que no logren casi ser entendidos, que no demostraban pasión ni emociones exteriores, que manifiestan la misma insensibilidad tanto en sus enfermedades como en sus fiestas, y que la fecundidad de las mujeres era inferior a la de las europeas, como antes recordamos. Asimismo, recogía una observación indudablemente muy perturbadora para un europeo del siglo XVIII: que algunos pueblos indígenas en verdad no profesan amor por sus hijos, pues los echan de la casa paterna, o bien los abandonan ni bien acaben de ser destetados.

Los guaraníes, al tiempo de la llegada de los españoles, ocupaban toda la extensión de lo que es modernamente el Brasil e incluso, según creía Azara (1809b), de la Guyana. Sus dominios, en determinado momento, se habrían extendido hasta las cumbres de los Andes. Es, de esta manera, el grupo que más llegó a propagarse por todo el continente. Azara (1809b) distinguía claramente a las «hordas» de guaraníes, que se hallaban en libertad y vivían en los bosques, de los que habían quedado sujetos a los españoles y formaban pueblos cristianos en las misiones. Al mismo tiempo, aclaraba que su experiencia con los que se hallan en los montes había sido limitada y que sus datos básicos provenían de cuanto otros le habían referido, de alguna documentación y manuscritos antiguos a los que logró acceder circunstancialmente, así como de observaciones suyas muy coyunturales, «(...) cuando he llegado alguna vez a ver a algunos de estos salvajes, y lo que he notado en los convertidos al cristianismo» (Azara, 1809b, p. 56; 1850, p. 192). Los guaraníes eran más estables en sus hábitos y lugar de residencia, y resultaban menos errantes que las demás etnias americanas. Su idioma, el guaraní, había obtenido la más alta dispersión por el continente americano entre las lenguas «salvajes». Consignaba Azara que, pese a la extrema dificultad para su aprendizaje, era posible viajar por gran parte de América y comunicarse a través de ella con las demás etnias de la región. Sin embargo subrayaba, dando a entender el grado de concreción de la misma, que solo podía contarse hasta el cuatro, siendo desconocidos el cinco, el seis y todos los números subsiguientes. Se infiere que el guaraní no era un medio intelectual propicio para el fomento del pensamiento abstracto.

Los guaraníes, en la forma como fueron percibidos por Azara (1809b), eran dueños de una psicología en extremo gris y sombría. Su aspecto y fisonomía era triste y abatido, hablaban poco, y cuando lo hacían era en voz muy baja y sin jamás emitir una queja ante nada. La sonoridad de la voz es desconocida, la risa también se presenta esquiva. Azara insistía continuamente en la completa falta de higiene de este pueblo como uno de sus rasgos distintivos, o al menos uno de los que parecía haberle impresionado más. No conocían de recompensas, ni tampoco castigos. Evitaban mirar el rostro de la persona con quien estaban hablando. Las ceremonias, como el casamiento, y las relaciones amorosas inclusive, son extremadamente frías, no se perciben emociones en ellas. Suponía Azara (1809b), que los guaraníes tampoco sentían celos, e hipotética prueba de ello era la facilidad con que abandonaron sus mujeres e hijas a los españoles cuando se produjo el primer encuentro, sugiriendo incluso que tal costumbre se mantenía en aquellos conversos al cristianismo. La edad para el casamiento en las mujeres era alrededor de los diez o los doce años, aunque los hombres lo hacían a una edad ligeramente superior. Los guaraníes que observó Azara no conocían la música, aunque nuestro autor reveló haber recibido información sobre el uso que hacían de ciertos granos de maíz vertidos en un porongo, con lo que podían ejecutar ciertos ritmos. Igualmente hablaba de lo que podría considerarse como algunas formas rudimentarias de baile, aunque ejecutadas sin gracia ni alegría, y casi sin despegar los pies del suelo. Los grupos estaban liderados por un cacique, al que todos los integrantes otorgaban una cierta estimación, aunque no se hacían diferencias radicales entre ellos y los demás miembros de la comunidad. Por lo tanto, se asume que las sociedades guaraníes estaban presididas de un claro y contundente igualitarismo. Este último aspecto observado por Azara (1809b), como habremos de comentar más tarde, fue también resaltado por otros autores.

Las opiniones de Alfred Demersay (1815-1891)

Durante los siglos XVIII y XIX, el Paraguay se encontró reiteradas veces en la ruta de exploradores y viajeros que llegaron al país por los más diversos motivos y propósitos, alternando desde aventureros, expedicionarios o idealistas, hasta individuos interesados en el comercio y en las posibilidades de realizar ganancias en o desde el país. Algunos de ellos, como Azara, a quien acabamos de estudiar, descollaron por sus importantes contribuciones a la ciencia de su tiempo. Otro caso muy conocido, aunque sumamente oscurecido por las condiciones en que se produjo y por el largo cautiverio interno que le impusieron, fue el de Aimé Jacques Bonpland (1773-1858), el distinguido médico y naturalista francés que, por una situación fortuita del destino, tuvo la iniciativa de fundar en 1821 una colonia en un sitio que se hallaba en litigio entre el Paraguay y la Argentina. Esto le valió un arresto ordenado por el dictador supremo del Paraguay, Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia (1766-1840), celoso defensor de la independencia paraguaya amenazada en aquel tiempo por sus grandes vecinos, en especial el gobierno de Buenos Aires. Francia lo confinó por varios años en un lugar apartado denominado Santa María, en virtual aislamiento del resto del mundo. Su enclaustramiento resultó una decisión que el dictador nunca estuvo dispuesto a negociar, pese a los pedidos de celebridades científicas como Alexander von Humboldt (1767-1845) o políticas como Simón Bolívar (1783-1830), que oficiaron a favor de Bonpland. Este caso se convirtió en un clásico para la historia de la ciencia. Otro visitante ilustre, aunque algo menos célebre, fue un académico francés y médico como aquel: Alfred Demersay (1815-1891).

Él llegó al Paraguay en cumplimiento de una misión del gobierno de Francia para compilar información sobre el país, en concordancia con el interés que había surgido en el extranjero por aumentar el conocimiento y la comprensión sobre el Paraguay tras la muerte del Dr. Francia unos años antes (Bell, 2010). Demersay hizo su ingreso desde el Brasil, y fue por sugerencia de su emperador, Pedro II (1825-1891), un aficionado a la ciencia (Whigham, 2010), que Demersay tomó contacto directo con

Bonpland, compartiendo mucho tiempo y conversaciones con él. Además, fue su huésped por varios meses, mientras aguardaba el permiso correspondiente del presidente Carlos Antonio López (1792-1862) para visitar Asunción (Fano, 2010). En este singular contexto, se entabló una singular amistad entre ambos hombres. En lo que concierne a su producción bibliográfica, Demersay escribió varias obras relacionadas con el país, aunque la más importante entre las que incumben directamente a nuestros intereses fue su *Historia física, económica y política del Paraguay y de los establecimientos de los jesuitas* (Demersay, 1860), un volumen de 486 páginas. En el plan original que había trazado para esta obra, y que Demersay no pudo concluir de acuerdo a lo previsto, tenía pensado abarcar la siguiente estructura temática: en un primer tomo, la geografía física y política; en el segundo, la agricultura, la industria y el comercio; en el tercero, la historia del Paraguay y en el cuarto, la historia y la arqueología de las misiones. En este libro (Demersay, 1860), la primera parte de la obra, y la única que aquí habremos de considerar, está dedicada a la geografía física y política, y cuenta con treinta capítulos y dos apéndices. No es una obra cuyo eje prioritario haya sido la etnografía, ni tampoco tiene una descripción tan detallada como las realizadas por Azara. Demersay tampoco hizo colectas exhaustivas sobre el comportamiento de los indígenas. No obstante, tiene ganado un lugar en esta historia por determinadas observaciones que aportan elementos de valor en relación a la influencia de la raigambre indígena sobre los hábitos de los paraguayos. Veamos cuáles son.

Entre los pobladores de las colonias europeas asentadas en América, era posible enumerar tres razas susceptibles de distinguirse por diferencias de fondo en torno a cuatro aspectos esenciales: a) sus características fisiológicas; b) su origen; c) sus habilidades, y d) sus instintos. La raza guaraní era vista como la más importante entre ellas, por haber ocupado predominantemente la región al momento de arribar los españoles. En forma muy acentuada, los guaraníes tenían rasgos que recordaban sus relaciones y semejanzas con la raza mongoloide. Luego, tras la conquista, se consolidaron los latinos,

procedentes de España, y segundos en importancia. La tercera es la raza negra, importada desde las costas del África a los efectos básicos de la esclavitud. Al momento del encuentro físico con los españoles, los guaraníes ocupaban casi todos los territorios por los cuales estos realizaban sus avances de exploración. Pero ante la falta de unidad efectiva de sus diferentes núcleos y tribus, entre las cuales la hostilidad mutua no resultaba infrecuente, debilitaron su posición de conjunto ante los europeos, que supieron valerse de esto y de la voluntad de mezcla que demostraban los aborígenes con el propósito de consolidar su proyecto de colonización. Quedó así establecido lo que Demersay (1860) llamó la palanca más poderosa para conquistar la provincia. Los que llegaron a Buenos Aires, en cambio, nunca se mostraron dispuestos a fusionarse con el elemento indígena perteneciente a esos lugares, y la «pureza» de los blancos quedó esencialmente inalterada, lo mismo que una neta separación cultural.

En Paraguay, por motivos que son tanto prácticos como políticos, los exploradores se vieron obligados a demostrar «(...) menos altura y orgullo» (Demersay, 1860, p. 319), materializado en su decisión fundamental de tomar a las indias por esposas. Para el médico francés no era solo una necesidad política, sino además «fisiológica». En la elección se dio de forma clara e irrenunciable el imperativo de la fusión, de la imbricación de una raza con la otra, en sus condimentos más íntimos y esenciales. Este es un punto sumamente importante en la interpretación particular de Demersay, que veía en la conservación de la «impronta materna» una de las marcas indelebles y características que afloran en la nacionalidad paraguaya. De tal forma que, aun sin haber estudiado en forma directa las singularidades psicológicas de los guaraníes, las reconoce en los aportes caracterológicos que recibió la población de este país, en sus formas de ser típicas, muchas de las cuales provienen de la matriz indígena. Los rasgos distintivos de los pueblos ancestrales han probado una ductilidad única en su capacidad de mezcla con los rasgos de los españoles. Esto es también evidente en la dispersión geográfica, pues en la medida que se produce un alejamiento paulatino de la costa, el elemento europeo disminuye. En idéntica

proporción, el indígena aumenta. Sin embargo, remarcaba Demersay (1860), en ningún lugar este elemento se muestra con mayor prominencia y de forma más característica que en el Paraguay.

Muchas explicaciones pueden ser arrimadas para dar cuenta de la acción mutua de esta combinación de razas y de pueblos. Pero más allá de las influencias, que pueden ser denominadas climatológicas o debidas a las instituciones civiles y políticas, Demersay (1860) consideraba que se imponía con mucha mayor fuerza la así llamada *ley de la sangre*. Este punto de vista aparece claro y muy congruente con el pensamiento imperante en la segunda mitad del siglo XIX: la raza, como elemento biológico dominante, conglomerado de factores y centrado en la potencia causal de los elementos hereditarios y la transmisión procedente de los padres a los hijos, juega la mayor y más determinante de las influencias. En tal sentido, la historia tenía montados dos escenarios distintos y plenamente divergentes de cara al influjo de unos factores sobre otros. En un caso, como sucedió con la colonización inglesa en América del Norte, la raza conquistadora prevaleció clara e indistintamente con respecto al elemento aborigen. En Paraguay, aconteció lo opuesto: «(…) la raza autóctona imprimió todos sus caracteres el pueblo nacido de su alianza con los europeos» (Demersay, 1860, p. 321).

En el proceso normal de su crecimiento, los niños fueron asimilando la lengua de la madre y sus costumbres, así como sus «instintos». En un segundo momento, por la fuerza que imponían las relaciones sociales y la necesidad de afianzamiento al interior de la propia comunidad, aprendían el idioma del padre, junto con algo de las tradiciones y la cultura castellana. La prevalencia del elemento indígena, como la veía Demersay, se hallaba más sustancialmente establecida y acentuada en las campiñas del interior del país. En tanto en la capital Asunción, la predominancia de la herencia cultural española había conseguido un mayor equilibrio con la guaraní, aunque no por ello dejaba de ser comparativamente «débil». La fusión entre ambos pueblos habría disminuido algunas cualidades relacionadas con la energía del carácter, típica de los hispanos, que fueron suplantadas paulatinamente por la pasividad,

la resignación y la dulzura. Considérese en esta enumeración la importancia de tales comportamientos, vistos por Demersay como características de los guaraníes, e incorporados al repertorio de hábitos normales de los paraguayos, imponiéndose por encima de los rasgos europeos. Y tómese en cuenta, al mismo tiempo, la discordancia entre los atributos que Demersay caracterizó como «dulces», comparados con la apatía emocional que tanto había subrayado Azara. Como puede verse, la disparidad de los puntos de vista es más que interesante. Resulta sugestiva, pues de una manera muy real y concreta sugiere cómo la diferencia de los presupuestos del análisis puede conducir a una divergencia esencial de los mismos individuos, cuando son vistos por diferentes observadores. Este era el propósito esencial de la descripción, el estudio de las condiciones «fisiológicas» y «morales» que produjo esa forma singular de coexistencia, a más de la creación de nuevas alianzas entre ambos grupos humanos y sus evidentes consecuencias sobre la conformación mental de los descendientes. Las modificaciones producidas a raíz de tales amalgamas, aun sin haber sido nunca un propósito esencial de la unión entre los dos pueblos, e incluso un objetivo jamás explícitamente planteado y que desde luego nunca habría de serlo, fue sin embargo una de sus consecuencias más directas. Condiciones nuevas de existencia, por consiguiente, habrían de imprimir modificaciones únicas a los descendientes de esta coalición racial única.

Lo fundamental, lo esencial, se resumía plenamente en la formulación siguiente: los paraguayos heredaron la fisonomía exterior, la *parte bella* que habían aportado los conquistadores, reflejada en la apariencia externa. Son los distintivos que les llegaban desde el lado «paterno». Las contribuciones «maternas», por consiguiente, provenían del tronco indígena. Y ellos son, esencialmente, los caracteres «morales» de los indios. Demersay (1860), sin dar para ello razones científicas, procede a una diferenciación estrictamente dicotómica entre la naturaleza de la herencia venida de uno y otro lado. Los aportes de los europeos parecen haber abarcado única y fundamentalmente los aspectos morfológicos,

mientras que el ingrediente indio era de naturaleza moral, o caracterológico o, hablando con propiedad, psicológico. Los guaraníes, pese a su gran extensión geográfica, vivieron formando grupos y comunidades («hordas», en la terminología de Demersay), que al carecer de un sentido de unidad, sujeción a un liderazgo único, y demostrando actitudes con frecuencia hostiles unas con otras, constituyeron el caldo de cultivo esencial que propició la dominación de la que fueron objeto por parte de los europeos. Eran, esencialmente, grupos nómadas y de existencia independiente. En este punto, Demersay se apoyó en las observaciones de Azara. Sin embargo, discrepaba con él en un aspecto importante que sentenció el naturalista español, y al que Demersay calificó como «severo hasta la injusticia», en relación a la presunta entrega de los guaraníes al dominio español sin brindar en absoluto ninguna resistencia. Remarcaba, en cambio, que sin ser los guaraníes precisamente la nación guerrera por excelencia, costó a los invasores alguna lucha el imponer finalmente su hegemonía.

Se preguntaba Demersay (1860) cuáles habrían sido los factores incidentes en el muy curioso hecho de que, pese a la vastedad territorial que los guaraníes ocuparon, su número poblacional no haya llegado a incrementarse en la cuantía esperable. Esto resultaba aún más intrigante si se tiene en cuenta que su vida no transcurrió en condiciones agrestes u hostiles, sino junto a factores tan benévolos como el disponer de un suelo maravillosamente fértil, saludable y exuberante, combinado con una vegetación rica, plena de copiosos recursos y alimento abundante, prácticamente inacabables. Y encuentra la respuesta en la presencia de factores exógenos y contrarios a la propia biología de los indígenas, como epidemias asesinas, la persistencia de guerras inacabables y la menor fecundidad que demuestran las mujeres, hecho también observado por Azara (1809b). Suponía Demersay que esta circunstancia también se hallaba unida a prácticas como el aborto, hacia las que claramente manifestaba su execración. El conocimiento sobre los pueblos guaraníes, conforme todas las evidencias disponibles y además los relatos de viajeros como el jesuita José Guevara (1752-1806) (Gue-

vara, 1882), apoyaban los supuestos sobre el carácter autóctono de este pueblo, desechando otras posibilidades que parecían menos probables entonces que ahora, como presuntas migraciones desde la Polinesia y aún desde el Antiguo Mundo en dirección a Sudamérica.

Demersay no descartaba, conforme a los conocimientos de su época, que las corrientes oceánicas hubiesen jugado un papel esencial en las comunicaciones entre antiguas poblaciones venidas desde otras partes del mundo, responsables del poblamiento de esta parte del continente americano. Quedaban las impresiones certeras sobre una antigua relación con los pueblos mongólicos, que parecían dejar latentes las huellas de primitivas vinculaciones étnicas. Para el autor, era de importancia fundamental el discernimiento profundo de tales entrelazamientos y sus dimensiones físicas y «morales», pues tomando en cuenta que los guaraníes habían ocupado con éxito las espaciosas regiones de la América del Sur, y considerando además que estos habrían manifestado sus reales condiciones psicológicas antes de la acción evangelizadora que articularon los jesuitas en las misiones, y sobre todo luego de la fusión con los colonizadores, el descubrimiento de sus potencialidades intrínsecas como pueblo se tornaba muy dificultoso. Este conocimiento, de poder realizarse, habría permitido vislumbrar el carácter profundo que subyace a las apariencias deformadoras de la combinación racial.

El embajador Charles Ames Washburn (1822-1889) y la historia del Paraguay

La guerra contra la Triple Alianza selló la historia paraguaya de múltiples y dramáticas maneras. Combate largo, fatigoso, sacrificado y profundamente desigual entre tres naciones que se coaligaron contra el Paraguay apoyadas en un tratado innoble, tan indigno en su concepción, ejecución y propósito que obligó a sus responsables políticos a mantenerlo en un secreto cobarde y villanesco, solamente burlado cuando el documento se filtró a la opinión pública internacional, volviéndose innegables los propósitos siniestros que animaron a sus promotores. En los cinco años

que duró la guerra, complicó todos los aspectos imaginables de la convivencia y la vida cotidiana de los habitantes del país, que simplemente se vio destrozada por la inclemencia destructiva que impuso la realidad bélica. Comparativamente, los efectos para las demás partes contendientes fueron mucho menores. El Paraguay sacrificó a los altares de la muerte todos sus recursos materiales más valiosos y su gente. Para los países que no fueron beligerantes, pero mantuvieron abiertas sus legaciones diplomáticas hasta los últimos momentos, las condiciones tampoco resultaron fáciles. Una de estas naciones fueron los Estados Unidos de América, que continuó reconociendo al gobierno de Francisco Solano López (1827-1870), igual que los estados europeos de Francia e Italia (Salum-Flecha, 2006), incluso luego de haberse constituido en Asunción un «gobierno provisorio» instalado por las potencias invasoras a poco de producirse la ocupación militar de la capital el 1º de enero de 1869, y mientras los restos del diezmado ejército paraguayo continuaban confrontando a los soldados del emperador Pedro II, con sus escasas fuerzas, en el este del país. En el campo diplomático, el Paraguay y los Estados Unidos iniciaron sus primeros vínculos en junio de 1845, aunque el reconocimiento formal se produjo recién en 1852 (Mora y Cooney, 2009). Uno de los que sirvieron a la representación oficial de su embajada también tuvo tiempo de ocuparse de los guaraníes, aunque de forma breve, en una de las primeras historias generales del Paraguay en ser escritas.

De acuerdo con datos del Departamento de Estado de los Estados Unidos, Charles Ames Washburn (1822-1889) fue nombrado para la misión diplomática estadounidense en el Paraguay el 8 de junio de 1861, y presentó sus cartas credenciales el 26 de noviembre del mismo año. Catorce meses después, el 19 de enero de 1863, fue promovido a ministro residente, con presentación de credenciales oficiales el 13 de mayo. El 10 de septiembre de 1868 terminó su misión en el Paraguay (U.S. Department of State Office of the Historian, s/f). Washburn fue un hombre de numerosos talentos, entre ellos el de escritor. Produjo una novela, *Philip Thaxter*, en cuyos

personajes se reflejan claramente las cualidades personales de su autor: carácter fuertemente moralizador y con una gran seguridad personal acerca de lo que es bueno o correcto desde el punto de vista individual, social y político (Webb, 2002). A Washburn le tocó ejercer la jefatura de la diplomacia estadounidense en el Paraguay en los años difíciles de la guerra, y por supuesto se le presentaron muchas situaciones complicadas, muchas de ellas derivadas de las propias alternancias de una situación bélica crispada de conflictos, con fracasos y retrocesos militares muy importantes y el avance de las tropas de ocupación sobre el territorio paraguayo, pero también emanadas de algunas decisiones personales que había tomado el propio Washburn. Por ejemplo, cuando la caída de Asunción en manos de los aliados parecía un hecho inminente e inevitable, López ordenó la evacuación total de la ciudad y el retiro de los habitantes, incluyendo el personal diplomático, a la vecina ciudad de Luque, que había sido designada «Segunda Capital de la República». Todos asintieron menos Washburn, cuya embajada permaneció abierta con el compromiso de dar asilo a todos los que solicitaran su protección, excepción hecha a reconocidos criminales. Varios buscaron su protección, entre ellos algunos ciudadanos extranjeros a quienes López había acusado de conspiradores (Casal, 2013), en medio de asaltos de furiosa paranoia que en esa época eran rasgos comunes de su personalidad. Estas situaciones crearon una agria animadversión y un aire crispado entre López y el embajador estadounidense, que contribuyeron a su alejamiento. Ciertamente, eran tiempos difíciles.

Pero Washburn tuvo inspiración para otras actividades relevantes, entre ellas escribir libros. Una de sus obras, la más conocida de todas posiblemente, son los dos volúmenes históricos cuyo más que sugestivo título es *Historia del Paraguay, con notas de observaciones personales, y reminiscencias de una diplomacia en dificultades* (Washburn, 1871). Fue escrita en inglés y publicada originalmente en los Estados Unidos. En 1891, la *Revista del Paraguay*, que se editaba en la capital argentina con el propósito de difundir la cultura nacional, reproduciendo documentos y algunos libros sobre la historia y las riquezas del país que por muchos motivos permanecían desconocidos o mayormente ignorados,

excepto por una selecta minoría de bibliófilos (Parodi, 1891), publicó la primera traducción castellana de la obra (Washburn, 1891), en varias entregas sucesivas. Lo que se encuentra en aquellas páginas, además de su visión particular sobre la historia del país, es una descripción de algunas características de los guaraníes, entre ellas muchas que podríamos calificar como psicológicas, aunque provenientes de una persona que no fue un antropólogo versado y cuyos conocimientos reposaban sobre fuentes secundarias, al menos en relación a la información etnológica. En este sentido, la descripción de Washburn se asemeja mucho más a Demersay que a Azara. Se puede cuestionar con entera liberad el valor científico que otorgamos a esas afirmaciones. Es más, desde cierto punto de vista, el del antropólogo primordialmente, las dudas son legítimas y no cabe discutirlas. Pero hay otro aspecto desde el cual tienen un valor específico, y es respecto a las imágenes sociales compartidas que predominaban sobre los pueblos guaraníes en el tiempo de escrito el libro, y que por su relativa sistematización en obras de corte histórico, como la de Washburn (1871), formaron parte de lo que podríamos denominar los cimientos ideológicos para la atribución de características mentales, culturales y de otros tipos inclusive a las parcialidades étnicas que habitaban el Paraguay. En este aspecto, su contenido es aleccionador y de importancia indudable en la reconstrucción de una primigenia psicología de los habitantes guaraníes del Paraguay. Washburn organizó su obra en dos volúmenes de paginación independiente y no secuenciados correlativamente. Por las características del tema que nos ocupa, nuestras alusiones se harán únicamente al primero de ellos, así como las referencias a sus páginas.

En las primeras páginas refiere que, hasta pocos años atrás, el Paraguay era nación tan escasamente conocida en el mundo que pocas personas sabían un poco más que el hecho concreto de su ubicación geográfica en el punto central de América del Sur, sumados a algunos detalles como el aspecto general del país, su poblamiento por los españoles, la presencia de las misiones jesuíticas y ulterior expulsión de estos, así como la existencia de un *déspota* (el Dr. Francia) que, en la valoración particular de Washburn (1871), hizo del país una inmensa prisión. Observa asimismo, que uno de los primeros objetivos

trazados por Domingo Martínez de Irala (1509-1556), primer gobernador español de Asunción, fue unificar el carácter social y político del pueblo, lo cual incluía, no solamente a los ibéricos desembarcados, por supuesto, sino también a los nativos que habitaban el lugar donde se estableció la casa fuerte y su área respectiva de influencia. Los indígenas, merced a la visión integradora de Irala, ingresaron en una forma peculiar de civilización, cuyo resultado más evidente fue la sedimentación racial de lo que después sería conocido como la nación paraguaya. Una vez más, vemos aquí en la reconstrucción histórica del autor, la noción clave del mestizaje como un elemento fundamental. Sin embargo, pese a que ambas razas compartían una existencia de pretendida igualdad, eran para Washburn lo más diverso y diferente que pueda imaginarse entre dos variedades de la especie humana. En este proceso de unión, más que la obvia necesidad del aprendizaje por los indígenas de la lengua de los españoles, radicaba la posibilidad, en apariencia remota en el principio, de asimilación del guaraní por los europeos. En esto cumplieron una especial y delicada misión las congregaciones religiosas, en particular los franciscanos, muy al inicio del proceso.

El ocuparse de estos asuntos, le permite a Washburn (1871) expresar sus reservas concernientes a lo sabias y afortunadas que pueden haber resultado las políticas implementadas por los españoles. Uno de los aspectos que alimentaron su duda es la pertinencia histórica de haber mantenido vivo el dialecto indígena. También, cuestiona el buen tino en la decisión de los españoles de unirse a las indias, tener descendencia con ellas, y tratar a esos niños como si fuesen hijos de uniones legítimas, tratando de inculcarles algo de los rudimentos de la cultura paterna, en lugar de permitirles vivir de acuerdo a las costumbres ancestrales de sus madres. El conservar la lengua sirvió manifiestamente bien a los propósitos específicos de los clérigos y la expansión de su fe. Pero el resultado de estas medidas en el curso futuro de la nacionalidad paraguaya en general, y en el recorrido temporal de la nación, eran para él mucho menos justificables. Es más, atribuye también a estas acciones la historia y el estado actual del país que, aunque no resulte especificado en

este lugar, tiene una connotación claramente desdeñosa. La opinión del embajador estadounidense no puede considerarse menos que lapidaria:

> El mismo lenguaje, sin escribirse, es todavía el dialecto del país, y la raza mezclada después de más de tres siglos, está muy poco más allá de su salvajismo primitivo. Aunque se conservaron así el lenguaje y la raza guaraní, la condición de la gente y su suerte subsiguiente al caer en las manos de un gobernante desnaturalizado así como el resultado de esta mezcla de razas, prueba que su conservación fue una bendición dudosa para el mundo (Washburn, 1871, vol. 1, p. 31. Para efectos de esta cita en particular se prefiere la traducción de Parodi, 1891, pp. 60-61).

Los comentarios de Washburn resultaban controversiales e incómodos ya en la época de su publicación, y es claro que no resultaron fácilmente compartidos. Ya en lo que fue la segunda de las entregas del libro en la *Revista del Paraguay*, su editor se vio obligado a señalar, en una nota al pie de la página sesenta, que la revista se limitaba a la traducción de las obras, pero cuyos «absurdos» serían rectificados oportunamente. Sin embargo, Washburn también reivindicaba la figura de Martínez de Irala, valorando su política como buena y bien intencionada, pues él deseaba respetar y mantener los derechos de los habitantes primigenios del país sin violentar en absoluto sus costumbres. Lo comparaba con Guillermo Penn (1644-1718), el cuáquero y empresario británico que fundó la Provincia de Pennsylvania en los Estados Unidos (Penkac y Richter, 2004), pero que en opinión de Washburn (1871) solo estaba interesado en realizar negocios honrados con los autóctonos del norte, mientras que Irala tenía el genuino interés de sacar a los indígenas del «salvajismo», inducirlos al cristianismo y llevarlos a cuanto ellos entendían que era la civilización. Estos propósitos de Irala se comprenden muy bien, desde luego, en el contexto de las ideas prevalecientes en la época. Washburn se lamentaba, inclusive, de que la fama de Penn llegara a ser universal, mientras la de Irala apenas era conocida por unos pocos.

Tal como los refiere Washburn (1871), una de las características esenciales en los naturales era la viveza y una cierta tendencia a las actitudes traicioneras. A estas atribuía el plan conspiratorio de los guaraníes para destruir la colonia que tuvo lugar en 1539, una vez que cayeron en la cuenta de que la presencia de los europeos no habría de favorecerles del todo. La conspiración fue descubierta y los cabecillas decapitados. Fue entonces, en la reconstrucción de Washburn, cuando los indígenas dieron el paso de ofrecer sus hijas a los españoles y estos, a su vez, quebrados en su esperanza de retornar alguna vez a su patria, y doblegados por tantos esfuerzos y peligros antes vividos, tomaron a las mujeres guaraníes como sus compañeras. Visto de esta forma, el proceso de la unión de ambos grupos tuvo muy poco de romanticismo y mucho de pragmatismo político, de ambos lados, aunque por razones bien distintas. Washburn se hace eco de la clásica descripción que hizo de los indígenas Ruy Díaz de Guzmán (1559-1629), considerado el primer historiador del Río de la Plata. Era el primer mestizo hispano-guaraní que registró los avatares iniciales de la conquista. Su madre era una mestiza, y su padre, un sobrino de Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1488/1492-1558/1560) (Becco, 1994), el segundo adelantado y gobernador del Río de la Plata. Washburn (1871) afirma erróneamente que Ruy Díaz era un español de pura sangre, aunque si la afirmación se comprende de un modo metafórico, por ejemplo en alusión a sus inclinaciones intelectuales e identidad cultural, es muy probable que tuviera razón. Conforme a estos escritos, la unión de las dos naciones habría dado lugar al mejoramiento mutuo de ambas. Resaltaba el apego a las condiciones domésticas, lo cual no congeniaba con las costumbres que traían los conquistadores. Como soldados, los nativos eran muy buenos, prendados por su condición de baqueanos, su valor y gran espíritu. Valoran las habilidades para la caza y aquellos que no la poseen eran vistos peyorativamente, como inservibles. Igualmente, son buenos jinetes. De las mujeres, sostuvo que poseían un tipo altivo y honrado, eran muy virtuosas, bellas y de carácter suave, además de muy discretas e industriosas. Además de reconocer la influencia

de Martínez de Irala en propiciar las condiciones óptimas para el éxito de la colonia, Washburn (1871) enumeraba otros factores que actuaron como elementos determinantes: un clima caluroso pero muy salubre, un suelo cuya fertilidad estimaba la mejor del mundo, y otros aspectos que consideró como mérito negativo, como la ausencia de yacimientos de oro y plata en el país. Pero junto a todos estos aspectos, Washburn (1871) pensó que existía uno en particular que había garantizado el mayor éxito a la empresa exploradora que tuvo al Paraguay como escenario. Tales motivos pueden encontrarse, fundamentalmente, en el carácter, costumbres y hábitos singulares de la comunidad indígena sobre cuya base fue cimentada la nación paraguaya. Y tales condiciones eran de tal importancia que llevaron a Washburn a reflexionar que, por ello precisamente, merecían un estudio y conocimiento más detenido y profundo.

Quienes trataban de comprender las singularidades de la raza, el carácter nacional y las diferencias temperamentales entre los pueblos del mundo hacia finales del siglo XIX, otorgaron importancia primordial a una serie de factores responsables de otorgar especificidad a los habitantes de una región, cuando se los compara a los de otra cualquiera. Uno de esos elementos era el clima, que por supuesto podría responder a una gran diversidad de tipos, desde los benignos a los rudos, y que agregaba cambios y variaciones esenciales a los poblados humanos. Washburn (1871) no estuvo ajeno a esta clase de consideraciones. Como ya hemos dicho, los guaraníes se expandieron a la mayor parte de las regiones geográficas de nuestro continente antes del arribo de los españoles, ello hizo que tuvieran que habitar diferentes tipos de clima. Los *querandíes* y los *charrúas*, que mantienen un parentesco de origen con los guaraníes, se asentaron durante largo tiempo en sitios de clima menos accesible, en el que la naturaleza, por sus condiciones agrestes, no proporcionaba a estos pueblos con todo lo que precisaban para su más sencilla subsistencia, lo cual forjó en ellos un carácter duro y guerrero. Los guaraníes que habitaban el territorio paraguayo, en cambio, no tenían cualidades guerreras

ni vengativas, y por el contrario, se mostraban amables, indolentes y sin rastro de ambición. Washburn, quien no era antropólogo ni realizó observaciones de campo directas sobre los guaraníes, siguió la misma estrategia que sus predecesores temporales, en el sentido de basar sus afirmaciones sobre la diferencia esencial de los guaraníes con respecto a los europeos en características asociadas a su comportamiento y hábitos característicos. Aquí, nuevamente la psicología ocupa un rol esencial. En ausencia de datos propios, Washburn (1871) apoya extensamente su descripción en el libro de Azara (1809b) que ya hemos estudiado en una sección precedente. Las características que recrea son las mismas, de manera que no es necesario repetirnos. Sobre la base de esa nación guaraní, sobre la que también Washburn (1871) informaba que ocupó casi todos los territorios al este de la cordillera de los Andes, es que se estableció la nación paraguaya. Sin embargo, congruente con lo que era el racismo antropológico prevaleciente en sus días y hasta en este tópico refrendando los escritos de Azara, no tiene empacho en afirmar que los guaraníes se hallaban en el sitial más bajo de la inteligencia humana, comparado a cualquiera de los demás grupos autóctonos del continente. Siempre sobre los pasos de Azara, realiza alusiones a otros grupos étnicos, como los *mbayás*, los *guanas*, los *payaguas* y los *guaycurúes*. Algunos de ellos habían sido incluidos como variantes de la etnia guaraní, caso específico de los *mbayás*. Sobre estos, no obstante, Washburn (1871) había planteado dudas sobre el parentesco, no solamente por las grandes desigualdades comportamentales, sino también por la diversidad inherente a la lengua.

Si se comparaban con otras tribus, como por ejemplo los *guatos*, cuyo modo de vida Washburn (1871) asemejaba al de los animales irracionales, los guaraníes podían considerarse incluso una nación civilizada. Sobre los *guaycurúes*, cuya tribu original y la que había recibido ese nombre se encontraba ya desaparecida, de modo que los así designados actualmente ya no lo eran en sentido estricto, habitaban las regiones del norte del Chaco, en un clima y suelo considerablemente más agrestes y hostiles que la zona dominada por los

guaraníes. En esas regiones hay otros grupos humanos subsistiendo en precarias condiciones, de los cuales podía pesarse que «están tan abajo en la escala de los individuos racionales, que uno podría dudar de si tienen ó no alma humana» (Washburn, 1871, vol. 1, pp. 45, en la traducción de Parodi, 1891, p. 103). Los *guaycurúes,* o los *payaguas*, pensaba Washburn, no tenían la más remota idea de la existencia del alma y su inmortalidad, por lo que hasta los misioneros cristianos habían renunciado a cualquier intento de evangelización. Los españoles, a su vez, solo escogieron cruzarse con los guaraníes, en cuya unión pudo verificarse una exitosa y numerosa descendencia. Pero de los demás pueblos, principalmente los antes nombrados, no habían llegado noticias de mezclas con los europeos. La alusión que el autor hace de ellos es incluso más pesimista que en relación a los guaraníes:

> Para algún objeto inescrutable y sabio fueron creados para vivir y morir en la selva virgen y ser después borrados de la faz de la tierra. Nunca pudieron progresar. Poseían dos cualidades en grado superior, comunes á todos los animales y á los hombres más civilizados —valor y fuerza física. Su única preocupación era la de comer y después como el puerco ó el yacaré, descansar al sol para digerir. Durante los meses que el autor se detuvo en Corrientes, en la última guerra, vio muchos indios del Chaco. El gran campamento militar allí hacía necesario carnear mucho ganado para el consumo de las tropas y de los hospitales. Muchos indios cruzaban el río en sus canoas procedentes del Chaco, para disputar á los chimangos y los perros los residuos de la carneada (Washburn, 1871, p. 46, en la traducción de Parodi, 1891, pp. 104-105)[5].

Washburn (1871) invocó el juicio de los naturalistas de mayor eminencia de su época para apoyar la idea de que los nativos guaraníes pertenecían al grado más bajo de los seres humanos, y que las

[5] Hay que hacer la salvedad de que en el original inglés Washburn dice «aligátor», que es un reptil semejante a los cocodrilos y cuya área de dispersión geográfica se encuentra en los Estados Unidos, desde Carolina del Norte hasta el sur de Texas. Parodi prefirió traducir el nombre como «yacaré», un animal semejante al caimán y que a diferencia del anterior, vive en extensas zonas del Paraguay y otras naciones de América del Sur.

tribus que habitaban en torno suyo se hallaban incluso por debajo de la línea de la humanidad. El embajador explicaba que los indígenas eran el equivalente de los indios salvajes del norte, con lo cual habrían de comprenderse sus costumbres, haraganería y carácter general, sin precisar de mayores comentarios. Aunque remarca, de nuevo, que fueron los únicos capaces de unirse biológicamente con los españoles, los más susceptibles de recibir algún adoctrinamiento religioso y desarrollar alguna vaga idea respecto a una vida futura. Las otras tribus, en cambio, parecían impermeables a toda influencia religiosa, y Washburn les otorgaba un nivel intelectual aun inferior al de los guaraníes. Su pensamiento sobre estas otras etnias era que simplemente no estaban «hechos» para concebir que exista una vida futura, y si ha de pensarse que estas cualidades pertenecen a alguna forma de «instinto» que les es propio, entonces los guaraníes serían los únicos en la región de los que podría presumirse la posesión de un alma humana. Cotejando a los guaraníes con los querandíes y los charrúas, que vivían curso abajo del río Paraguay, decía que los primeros poseían una predisposición mayor para recibir la influencia del «progreso» que las etnias antes citadas. Su carácter era más suave y mejor moldeable, y la prédica religiosa era mejor recibida. No demostraban comportamientos caníbales, peculiaridad que, según observó Washburn (1871), algunos escritores les habían atribuido, aunque ninguno haya podido nunca arrimar pruebas concluyentes. Tras completar lo que denominó una «digresión» respecto al carácter de los indígenas, retornaba a su tema central, que es la historia. Pese a lo colateral de su argumentación, cuyo vértice estaba en otro punto, la exposición que realizó nos ofrece una idea muy concreta sobre lo que muchos pensaban respecto a los indígenas guaraníes en la segunda mitad del siglo XIX. Y sobre todo, nos servirá para apreciar, en un análisis comparativo, las diferencias profundas con el punto de vista que habremos de exponer seguidamente.

Moisés Santiago Bertoni (1857-1929) y la psicología de los guaraníes

Ninguno de los cuatro autores que hasta ahora presentamos nació en el Paraguay, aunque todos ellos escribieron sus textos en el país, o a poco de marcharse de él. Azara era español; Demersay, francés, y Washburn, estadounidense. Algunos de ellos tuvieron permanencias largas en el país, aunque no consideraron permanecer en él de manera definitiva. De ellos, solo Azara realizó observaciones cuidadosas y sistemáticas, mientras que los demás utilizaron mayoritariamente fuentes primarias o recogieron su información de los relatos e impresiones de otras personas informadas. El caso por estudiar ahora es también el de un extranjero, un suizo en este caso específico, que representa algunas peculiaridades esenciales, en varios sentidos muy importantes. De quien hablamos es de Moisés Santiago Bertoni, un hombre cuyas bisagras intelectuales se encuentran a mitad de camino entre un entusiasmo juvenil hacia las ideas políticas anarquistas, cuyo predominio más fuerte se dio hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, y una vocación nunca abandonada hacia las ciencias de la naturaleza. Parafraseando a Isenburg (2013), podría decirse que fue un botánico de formación, pero enciclopédico por vocación, y aún por necesidad. El análisis de las circunstancias vitales de Bertoni es muy aleccionador de un interés persistente hacia la investigación, lo que se mantuvo con intensidad a lo largo de su vida. De cuantos se disponen, los estudios biográficos más serios y acabados son los de Baratti y Candolfi (1994, 1999), el primero de ellos consistente en una completa y bien documentada biografía epistolar.

Como muestra de su enorme ductilidad intelectual, Bertoni recorrió numerosas disciplinas, desde la meteorología y la agronomía hasta la antropología y la historia, sin olvidar la lingüística. Su nacimiento se produjo en Lottinga, una población campesina en el cantón suizo de Ticino, en 1857. La primera carrera universitaria que abrazó fue Derecho, en 1875, acusando la influencia de la profesión del padre. Pero no persistió en ella demasiado tiempo, pues solo tres años después, en 1878, decidió abandonarla definitivamente para dedicarse, ya de por vida, a las ciencias naturales. Bertoni tuvo una

mentalidad muy abierta y ávida de novedades, por lo que siempre se encontró sujeto a numerosas influencias. Esta es la razón por la que, con cierta frecuencia, se ha dicho que resulta bastante difícil clasificarlo en el marco de una tendencia ideológica específica (García, 2014a). Se casó al cumplir diecinueve años, y aproximadamente por ese tiempo comenzó a jugar con la idea de realizar un viaje a América para cumplir algunos de sus proyectos de juventud, como establecer una colonia de inspiración socialista en suelo americano. Al imaginar estas futuras proezas, probaba estar fuertemente inspirado por el pensamiento político anarquista, particularmente por las ideas del príncipe Piotr Kropotkin (1842-1921), el más sistemático y profundo de los pensadores anarquistas del siglo XIX (Marshall, 2008). Bertoni conoció a Kropotkin durante su exilio en Suiza, un país que por su política descentralizada era refugio ideal para los perseguidos por sus convicciones políticas (Ward, 2004). Estos contactos delinearon muchos de los ideales que definieron la vida de Bertoni. Sin embargo, Baratti (2002-2003) hace la importante salvedad de que esta representación de Bertoni como el anarquista que sale a realizar sus sueños ideológicos en una tierra remota es típica de la reconstrucción suiza de su trayectoria, pero muy poco mencionada entre los autores paraguayos que escribieron sobre su vida.

La partida marítima hacia una remota América se produjo en 1884, con la esposa Eugenia esperando un hijo y los otros cinco vástagos que ya tenía Bertoni en ese momento, acompañándolo fielmente. Era una gran aventura, sin dudas arriesgada e incierta, hacia un mundo completamente desconocido. Muchos inmigrantes europeos pusieron la vista hacia el sur en esa época para buscar mejores oportunidades de vida. Pero los objetivos de los Bertoni eran completamente diferentes, como habrían de serlo también sus resultados. En la Argentina vivieron un corto tiempo, en los límites de la provincia de Misiones, pero pronto descubrieron que las condiciones y los apoyos obtenidos no eran los esperados. Tomaron entonces la decisión de optar por otro país, tal vez uno vecino y cercano: el Paraguay. El viaje se produjo, con toda probabilidad, en noviembre

de 1888. Al ingresar en el territorio paraguayo, con sus cielos azules, su clima cálido y apacible, y principalmente su abundante y variado follaje, a más de su desconocida fauna, la curiosidad científica de Bertoni quedó atrapada de inmediato. El naturalista, el botánico, el audaz explorador de nuevos horizontes, descubrió un rincón justo y exacto en esta amplia región para cumplir con creces sus mejores expectativas. En alguno de estos encuentros, quizás en un despejado amanecer o algún melancólico atardecer tropical, pudo imaginar Bertoni que esta sería su patria definitiva. Exploró intensivamente la cuenca del río Paraná, y en uno de esos circuitos descubrió un buen lugar, cerca del río Monday, donde optó por establecer su hogar. Pero aquella no fue solo su casa, sino también su verdadero centro de exploración y un auténtico centro de investigación, donde acumuló colecciones que abarcaban el campo de la mineralogía, la fauna y la flora paraguayas, con más de cuarenta mil ejemplares (Zubizarreta, 1961). Además, fue una activa estación meteorológica. El lugar se llama Puerto Bertoni en la actualidad. También en ese mismo sitio, en plena selva enmarañada, fundó la imprenta en la que tuvieron origen varios de sus libros y revistas, como los *Anales Científicos Paraguayos*. De manera muy significativa, la denominó *Ex Sylvis* («fuera de la selva»). Bertoni brindó muchos servicios de inestimable valor e importancia al Paraguay, no solamente en lo que compete a su densa producción científica, sino también algunas iniciativas institucionales, como la fundación en 1896 de la Escuela Nacional de Agricultura en Asunción. Falleció en 1929, en la ciudad brasileña de Foz de Iguazú, adonde viajó para tratarse de malaria, enfermedad que finalmente le causó la muerte (Ceaser, 2002).

Los escritos antropológicos de Bertoni fueron numerosos, pero las ideas que mantuvo sobre los guaraníes, y especialmente sus peculiaridades psicológicas, están contenidas en el *Resumen de prehistoria y protohistoria de los pueblos guaraníes* (Bertoni, 1914) y en los tres grandes volúmenes que forman *La civilización guaraní* (Bertoni, 1922, 1927, 1956), el primero y el tercero de los cuales fueron publicados en vida del autor, no así el segundo, que como consecuencia de las penurias económicas que lo aquejaron en

los últimos tramos de su vida, solo pudo ser entregado al público a veintisiete años de su muerte. Este es, por motivos que pronto explicaremos, el volumen más significativo desde el punto de vista específico que se adopta en este capítulo. Entre los informes centrados en el desarrollo histórico de la psicología paraguaya, los conceptos de Bertoni respecto a los guaraníes son mencionados en artículos que abordan aspectos generales de la psicología en el período preuniversitario, es decir, aquella que figura en capítulos de libros y revistas de carácter cultural que se publicaron con antelación temporal al establecimiento de las primeras carreras (García, 2004, 2009, 2014c). Estudios que encierran una evaluación más específica sobre la significación de su obra, y las connotaciones psicológicas inherentes son de factura más reciente (García, 2014a, 2015a). Pero la trascendencia de los estudios científicos de Bertoni está lejos de agotarse, como pudiera colegirse por cuanto llevamos descrito, en sus incursiones antropológicas o etnológicas. Las investigaciones botánicas, por ejemplo, llevaron al descubrimiento de numerosas nuevas variedades de vegetales, cuidadosamente clasificadas. Entre ellas se encuentra la *stevia rebaudiana Bertoni*, conocida popularmente en Paraguay como *ka'a he'ê*, una planta típica de la región y que constituye una parte de la identidad cultural de la nación paraguaya (Goerzen y Salas, 2011). Sus efectos positivos sobre el tratamiento de la *diabetes mellitus* están bien documentados (Aranda-González, Segura-Campos, Moguel-Ordoñez y Betancur-Ancona, 2014). Fue descubierta por Bertoni en 1899 (Handro y Ferreira, 1989), y descrita con detalle en la segunda década del siglo XX (Bertoni, 1918). Igualmente, no podría dejar de mencionarse su *Almanaque agrícola* y su *Descripción física, económica y social del Paraguay*, una monumental obra proyectada para ocupar veinte tomos, pero que no llegó nunca a su culminación. Por otra parte, sus detallados registros sobre los ciclos de lluvia en el Paraguay, conocidos como el *Calendario de lluvias de Bertoni*, son hasta nuestros días un punto de referencia fundamental, pese a que los cambios climáticos inducidos por el fenómeno de El Niño limitaron su utilidad actual. Los estudios que realizó Bertoni (1916) sobre la lengua

de los guaraníes ya son clásicos y se publicaron principalmente en los *Anales Científicos Paraguayos*, así como en volúmenes menores sobre tópicos específicos como la ortografía (Bertoni, 1914b).

Bertoni no solo exploró los aspectos culturales y sociales concernientes a los guaraníes y sus particularidades psicológicas, sino que las incluyó en un contexto de mayor amplitud, al establecer una interpretación paleoantropológica sobre la llegada del hombre al continente americano (García, 2015a). En el libro sobre la prehistoria y la protohistoria de los pueblos guaraníes (Bertoni, 1914) estableció tres posibles vías de ingreso para los primitivos habitantes de América, para los cuales asumía la posibilidad de diversas oleadas migratorias. Muchos de estos hallazgos suenan congruentes con los conocimientos de la ciencia contemporánea, aunque otros parecen contradecir los preceptos actuales, e incluso desbarrancarse por las engañosas pendientes de la pseudociencia. En un momento se explicará esto con mayor detalle. Bertoni creía que los primeros homínidos se habían originado durante el Período Terciario, una periodización en el estudio de la evolución de la Tierra que se encuentra actualmente en desuso, pero era de utilización corriente en esos días. Esa etapa se habría originado hace unos sesenta y cinco millones de años, extendiéndose hasta hace aproximadamente 1,7 millones. La última de las cinco fases en que se hallaba dividido era el Plioceno, de 5 a 1,7 millones de años. Durante ese tiempo tuvo lugar el origen de la especie humana. Bertoni tomaba como una evidencia de los orígenes humanos, con esa antigüedad particular, los hallazgos de Dubois sobre el *Pithecantropus erectus* de 1892 en la isla de Java, actual territorio de Indonesia (Gundling, 2005), como se ha mencionado en una sección previa. Pero tal vez en ausencia de datos concretos, dejó abierto el establecimiento de una fecha precisa para la población del continente, la cual permanece en suspenso. Sin embargo, vincula las diferentes etapas de migración con los tipos humanos primigenios que se encuentran en el continente, a los cuales diferencia conforme a las características del cráneo, un criterio muy interesante para el agrupamiento taxonómico, e indudablemente

ligado a las condiciones psicológicas. De esta forma, las diferentes razas y tipos humanos son situados en una escala organizada conforme a su presunto primitivismo.

En primer lugar se encuentran los individuos del tipo *dolicocéfalo*, cuya cabeza y cara poseen forma alargada, además del talle bajo. Bertoni (1914) los consideraba un tipo de humano inferior, que se halla repartido en tres o cuatro razas y cuya capacidad intelectual resulta variable entre una y otra, aunque siempre menor a los humanos actuales. Presumiblemente, estos habitantes serían los más antiguos en el continente, cuyo origen se dio en coincidencia con la última etapa glacial, acaecida diez mil años atrás, aproximadamente. Para Bertoni, esta variedad humana llegó desde el continente de la Antártida, de donde cruzaron a través de hipotéticas prolongaciones de tierra firme que se hallaban libres del bloqueo de agua marina. La Antártida, sin embargo, es el único continente sin una población humana autóctona. La presencia de humanos allí no se remonta a más de un siglo atrás (Marcovitz, 2002). En un segundo momento, aparece en los paisajes americanos un espécimen que recrea características mongoloides. Como es fácil deducir, este llegó desde las planicies asiáticas, trasponiendo el estrecho de Bering. Bertoni (1914) consideraba que estos grupos eran precursores de algunas de las etnias sobrevivientes en la actualidad, particularmente los *guaraníes* y *caraibes*. Ahora bien, los demás grupos humanos que no están emparentados directamente con esta rama serían descendientes de los tipos *dolicocéfalos* que primeramente arribaron desde los hielos antárticos (Bertoni, 1914). En cambio, los guaraníes, de manera similar a otros pueblos que poblaron regiones de América Central, eran *braquicéfalos*. Estos se distinguen por la frente más ancha que la mayoría de los americanos, una apreciable distancia entre ambos ojos, el color de la piel bastante clara, las facciones armónicas y regularmente distribuidas y facciones mongoloides (Bertoni, 1916). El cuerpo se hallaba bien proporcionado y formado, las manos y los pies resultaban chicos, ojos pequeños y vivaces, la mirada y la expresión bondadosas. Remarcaba Bertoni, sin embargo, que en razón de la migración de los guaraníes por varios lugares del

continente durante las edades previas, su mezcla con otros pueblos, e incluso el sojuzgamiento con que habrían sometido a algunos de ellos, sus rasgos fueron heredados por esos mismos grupos, manteniéndose algunas características físicas de tipo general, pese a las diferencias observadas entre ellos en otros aspectos morfológicos.

A partir de otras regiones del planeta también habrían arribado viajeros, cuya presencia en el continente americano contribuyó a complejizar el cuadro de las raíces étnicas americanas. Algunas parecen factibles, como la teoría que desde la Polinesia llegaron navegantes hasta las costas de Chile, que se perciben en las semejanzas físicas de estos con los indios araucanos (Calder, Lamb y Orr, 1999; Couper, 2009). Otras parecen más difíciles de sostener, como una presunta emigración desde un continente hundido en el océano Pacífico al que dio el nombre de *Arquinesia*, así como otra gran hipotética extensión de tierra situada entre América y las costas del Asia, sobre la que especuló el paleontólogo alemán Hermann von Ihering (1850-1930) y a la que denominó *Pacilia*, o las islas antiguas del Pacífico, que habrían servido como punto de escala temporal en el paso de los colonizadores asiáticos. Esta supuso la fuente para la migración del grupo mayor, siguiendo una ruta de condiciones climáticas más cálidas y amigables. Otros autores nacionales (Domínguez, 1946), como evidente reflejo de la autoridad científica de Bertoni, aceptaron sin reparos la suposición básica sobre la *Arquinesia*. Se ha dicho, incluso, que Bertoni fue el principal propugnador que tuvo esta teoría (Vidart, 1973). En comparación, los humanos que llegaron por el norte del continente habrían sido relativamente pocos, habida cuenta las hostiles condiciones meteorológicas que predominaron en su ruta. Para este aserto no se ofrecieron evidencias geológicas.

Pero Bertoni supuso que otra de las oleadas migratorias pudo haber comenzado en la Atlántida, el mítico continente hundido en algún punto de la vastedad entre América y África, y que ha ganado predominio en la cultura occidental, ya desde los días en que el gran filósofo griego Platón (427-347 a.C.) hizo alusión a ella en sus diálogos *Critias* y *Timeo*, e influyó en la concepción de mundos o

sociedades ideales en el pensamiento de muchos escritores, de los que Tomás Moro (1478-1535) y Francis Bacon (1561-1626) (Zhirov, 2001) son únicamente los ejemplos más notables. Sin embargo, pese a innumerables búsquedas para su localización exacta en el océano, no existe certeza positiva alguna sobre la realidad de la Atlántida, ni en el pasado ni en el presente. Es más, no se ha encontrado confirmación de que exista o haya existido fuera del ámbito estricto de la imaginación (Regal, 2009). Como hombre de ciencia, Bertoni (1914) no estuvo en absoluto ajeno a la escasa plausibilidad que parecía inspirar la leyenda sobre este antiguo mundo sumergido, pero a la vez lo persuadía poderosamente el hecho de que ciertos pueblos aborígenes, asentados en las Antillas y en América Central, mantienen sugestivas tradiciones orales que refieren la procedencia de viajeros muy antiguos desde sitios lejanos en medio del océano Pacifico. También mencionaba las especulaciones de Platón entre sus soportes argumentales. Estos contactos primitivos, en opinión de Bertoni, tendrían que haberse producido sobre todo con los habitantes de América del Norte, que imprimieron los rasgos semíticos en ellos, que no se registran en los habitantes del sur. García (2014a) resume los principales cursos migratorios y colonizadores en las siguientes variantes: a) el de los primeros humanos *dolicocéfalos* que arribaron desde la Antártida; b) los del tronco asiático o mongol que llegaron por dos caminos posibles: i) la *Arquinesia* más cálida o ii) el helado norte; c) los navegantes polinesios que alcanzan tierra en la costa chilena, y d) los atlantes que originaron las poblaciones de América del Norte.

La exposición sumaria de los postulados de Bertoni, respecto a la llegada de los primeros humanos a América, nos sirve para adentrarnos en la psicología de los indígenas guaraníes tal como él la concibió. Ciertamente, y como también ocurre con los demás autores, las observaciones que podríamos considerar psicológicas se hallan muy entremezcladas con las antropológicas, y aun con las paleoantropológicas, como terminamos de ver. Sin embargo, hay un aspecto en la obra de este autor —y por cierto, no la única—, que la hace muy singular desde la perspectiva que aquí

nos interesa. Es que, de manera directa y específica, Bertoni utiliza la denominación *psicología*, en un contexto que alude a las características que poseen los guaraníes, en al menos dos lugares distintos. Primero, en unas páginas adicionales que incluye como una suerte de *adenda* a las ampliaciones finales para la edición del libro sobre la prehistoria y la protohistoria de los guaraníes (Bertoni, 1914b), donde argumenta sobre aspectos generales concernientes al estudio psicológico de los guaraníes. En segundo lugar, nada menos que en el título del segundo volumen de la *Civilización guaraní*. Como antes mencionáramos, esta obra, que sin dudas es la de mayor aliento en los terrenos de la etnología y la antropología, fue concebida para publicarse en tres grandes volúmenes. El plan que les impuso Bertoni habría de cubrir los aspectos esenciales de la vida de los guaraníes. El primero (Bertoni, 1922) se ocupaba de los aspectos etnológicos, el origen y la cultura de la raza Karaí-Guaraní y la protohistoria de los guaraníes. Para el segundo volumen (Bertoni, 1956) había planeado tratar de la religión y la moral, así como de la psicología. El tercero (Bertoni, 1927) completaría la serie con un repaso de los conocimientos, las nociones de la higiene y la medicina que practicaban los guaraníes. Pero Bertoni pudo completar la publicación del primer y el tercer volumen antes de su fallecimiento en 1929, dejando inédito el segundo. Los motivos para este retraso en la edición de ese tomo no fueron otros que los aprietos económicos en los que Bertoni y su familia se encontraban durante los últimos años de su vida, con muchas promesas pero pocos cumplimientos de parte de los gobiernos paraguayos en el sentido de proveer asistencia material para la edición de los libros que faltaban. Sabemos, por los detalles de su epistolario editado (Baratti y Candolfi, 1994), que esta situación le acarreó también no pocos sinsabores familiares. El libro destinado a contener la exposición de la psicología de los guaraníes salió a la luz, finalmente, en 1956, veintisiete años después de la muerte de su autor. La iniciativa vino de los responsables institucionales de la Sociedad Científica del Paraguay, y en particular de su presidente, el médico Andrés Barbero, tomada a

muy poco de conocido el deceso de Bertoni, mediante el contacto con sus descendientes para organizar los detalles concernientes a la publicación. Los inconvenientes, sin embargo, no fueron pocos, y no solamente económicos. De acuerdo a cuanto afirma un escrito de la comisión creada para la publicación, el texto estaba ya terminado al momento de editarse el volumen tercero, con fichas manuscritas y algunas dactilografiadas (La Comisión, 1956), pero dado lo denso y complejo del tema, se requirió de considerable tiempo para dejarlo en un punto ideal.

Sin embargo, en este libro, o en otro lugar de la obra de Bertoni, incluidas las pocas páginas en la obra de 1914 a las que hicimos referencia previa (Bertoni, 1914a), no se encuentra un indicio claro de las concepciones que abrigaba respecto a la psicología en cuanto tal. De ciertas partes de su discurso se infiere que estaba al corriente de los conocimientos psicológicos vigentes en su época. También es claro que conocía los enfoques como el psicoanálisis freudiano, que no era enteramente de su agrado, lo cual se evidencia en calificativos como «brutal teoría del pansexualismo» (Bertoni, 1956, p. 167). También advirtió Bertoni que la aplicación de los métodos ideados por Sigmund Freud (1856-1939) a los indígenas guaraníes podría resultar extremadamente peligrosa, habida cuenta los riesgos permanentes de la exageración y la equivocación, vicios en los que el propio Freud habría caído, aunque en contextos distintos. Pero pese a todo, hay pocas alusiones explícitas al conocimiento psicológico. En uno de los escasos pasajes donde hace una referencia evidente al tema, y en un lugar muy significativo porque introduce un «exordio» al inicio de la segunda parte del segundo volumen de *La civilización guaraní* (Bertoni, 1956), donde además no se encuentra desarrollada una sección específica para la psicología, su autor hace palpable su disconformidad con el estado de la misma, que en su visión pretendía situar el estudio del alma en los límites del laboratorio mediante el uso de pesas y medidas. Al proceder de esta forma, la diferencia con la fisiología se volvía muy escasa. Para subsanar lo que Bertoni percibía como una inconveniente condición, abogó

por el retorno a la «verdadera» psicología, que para él significaba retomar un enfoque idealista. Y cerraba su breve admonición con el siguiente aserto, que pone en duda la supuesta adscripción de Bertoni al positivismo, como alguna vez se ha pretendido:

> La psicología guaraní se parece a la latina por su idealismo. Su comprensión sería imposible bajo aquel concepto materialista.
> Tomemos de los anglosajones lo que conviene, pero salvemos lo nuestro. No nos perdamos adulterándonos (Bertoni, 1956, p. 161).

Cuando se enfoca el pensamiento de Bertoni respecto a los guaraníes, es común remarcar siempre un aspecto cardinal y que le es muy característico: la idea de que los guaraníes constituían una raza superior a todos los demás pueblos autóctonos que poblaron la geografía americana, una cultura con grados de avance por encima de las etnias dispersas en distintas regiones del continente. Pronto veremos que también las condiciones psicológicas que Bertoni atribuyó a los guaraníes deben comprenderse en el contexto más amplio de esta asunción general. Es cierto que Azara (1809b) y Washburn (1871) igualmente reconocieron algunas diferencias cualitativas a favor de los guaraníes, pero ninguno de los dos en el grado superlativo de Bertoni, y tampoco con el aval de una diferencia de carácter biológico, como algunos autores (Baratti, 2002-2003) señalan correctamente. Para Bertoni (1922), el estudio antropométrico confirmaba las observaciones superficiales que surgían respecto a las mejores condiciones físicas de los guaraníes. En lo que concierne a las formas generales del cuerpo, destacaba la amplitud del tórax, que deja por detrás a los otros pueblos. A esto debía agregarse lo fornido de toda la musculatura, que les confería un aspecto de robustez. Sostenía que la fuerza muscular es un distintivo de las razas superiores, así como el largor moderado de los brazos. Ambas características se encontraban presentes en los guaraníes. Pero lo que resalta en el estudio físico de esta etnia son los aspectos craneales, o de la cabeza, para decirlo en los términos escogidos por Bertoni (1922). Resalta el desarrollo

del cráneo posterior, que es propio de la raza blanca y de todas las superiores. El índice craneal de los guaraníes correspondía exactamente al de los franceses, según Bertoni (1922). Recordaba que la expansión de la región frontal se encuentra íntimamente asociada con las facultades perceptivas y comparativas, y tienen importancia fundamental porque en ellas se encuentran asentadas las funciones del lenguaje. En tal sentido, los guaraníes poseían finas cualidades observadoras, eran muy eficientes para realizar comparaciones y, en la apreciación de Bertoni, grandes oradores. La configuración del cráneo anterior también influía sobre la forma de la cara, con gran moderación de proporciones, ya que ni es muy alargada, ni muy ancha, ni muy grande.

En los guaraníes, las características del ángulo facial los situaban a mitad de camino entre los rasgos de los mongoles y los blancos, pero ligeramente más cercanos a estos últimos. A juicio de Bertoni, su medición permite establecer una seriación evolutiva con los grados en que se desarrolla la inteligencia, lo cual se aplica no solamente a las razas humanas, sino también a las diferentes especies animales. Al mismo tiempo, el prognatismo es moderado o inexistente. En cuanto a la capacidad craneal, Bertoni (1922) admitía la escasez de datos objetivos y los variados resultados que arroja la aplicación de diferentes métodos de cubicación. Observa, no obstante, que en el curso de la evolución se admite que el mayor avance de la cultura trae aparejado un aumento progresivo de la inteligencia, aunque a nivel de los individuos y sus colectividades se perciben ocasionales diferencias. Para alcanzar estimaciones aproximadas, es absolutamente menester tomar en cuenta el volumen total del cuerpo, y de la estatura en el caso de los humanos. Haciendo estas apreciaciones, e incluso sin poseer la medida cuantitativa estricta, Bertoni (1922) creía posible afirmar que los guaraníes se encontraban, cuando menos al mismo nivel que ostentan los blancos. No obstante, coincidía con la afirmación del antropólogo español Luis de Hoyos Sainz (1868-1951), introductor en su país del estudio de las variedades antropológicas a través de los grupos sanguíneos y defensor del

carácter autónomo de la etnografía como el estudio de las razas y no de los pueblos, entendiendo a estos como agrupaciones humanas tal como se presentan en el momento que se realiza la observación respectiva (Aranzadi y Hoyos Sainz, 1917). Propició el uso de estrategias variadas, sin favorecer el uso estricto de la creaneometría ni la antropometría como métodos (Ortiz García, 1987). Él había sostenido que la teoría sobre el volumen del cerebro, empleada como un dato exactamente proporcional al nivel de la inteligencia individual, había quedado desechada.

Bertoni opinaba que los guaraníes eran braquicéfalos. Pero, en los detalles precisos de la clasificación, entró en discrepancia con autores como el ya mencionado Hoyos Sainz, cuya opinión difería al considerar a los guaraníes como subdolicocéfalos. Para Bertoni, sin embargo, su carácter braquicéfalo los ubica entre las razas superiores. Buscó apoyo en las teorías que se enfocaban sobre el índice cefálico y por entonces eran recientes. Recordaba, principalmente, los trabajos del geógrafo y antropólogo británico Thomas Griffith Taylor (1880-1963), famoso por su expedición a la Antártida entre 1910 y 1913 y por sus teorías respecto a la importancia de la braquicefalia. Griffith defendía que las razas humanas aparecieron siguiendo un orden sucesivo y cronológico, de acuerdo al orden de la braquicefalización, y que los más recientes, de mayor braquicefalia y por lo tanto más inteligentes, son los alpinos y los chinos. Era muy taxativo al afirmar que el índice cefálico puede servir como un test para estimar el grado de evolución (Griffith Taylor, 1921). La hipótesis era que los diferentes estadios humanos en la filogenia, así como las diferentes variantes emergentes, se hallaban en directa relación con la edad y la franja (o zonas y estratos) de donde provienen los hallazgos, estableciendo de esta manera una gradación de tipos humanos. Concluía que la evolución general de la raza humana apuntaba en la dirección de poseer unas cabezas de una amplitud cada vez mayor (Griffith Taylor, 1937). Los guaraníes, debido a su braquicefalia, se encontraban entre los habitantes más adelantados de América, según los conceptuó Bertoni (1922). Sus palabras son muy elocuentes al respecto:

> Lo que ya no puede ser puesto en duda, es que el género humano evolucionó hacia la braquicefalización. Ciertamente hay mesati-, y aun dolicocéfalos entre los pueblos más civilizados, como se ven tribus braquicéfalas entre las atrasadas; pero las razas actuales más inferiores y atrasadas son generalmente las más dolicocéfalas, las razas más antiguas lo eran todas y las fósiles más aun; mientras los braquicéfalos aparecieron más tarde. De modo que —no siendo posible negar el plan general evolutivo— debemos llegar a la conclusión que las razas braquicéfalas son más evolucionadas. Las excepciones se explican, en general bastante bien, por la falta o la sobra de estímulo y herencia, por el aislamiento… o el mucho contacto… (Bertoni, 1922, pp. 181-182).

El que Bertoni estimara a los guaraníes braquicéfalos como posicionados en la cúspide del proceso de la evolución, que condujo a la formación del humano moderno, cobra pleno sentido y congruencia dentro del contexto teórico en que se ubicaba el autor, y a la vez arroja implicancias muy determinantes, y quizás no directamente evidentes, sobre su concepción misma de la mente indígena. Cuando se enfoca el pensamiento de Bertoni sobre las condiciones psicológicas de los guaraníes, no hay que olvidar que, de alguna manera, sus observaciones estaban guiadas por el grado de admiración y afecto que sentía hacia ese pueblo, posiblemente aumentando las cualidades positivas. A los guaraníes les fue atribuida, incluso, la paternidad de toda una civilización singular. Esto no es igual a decir que Bertoni presupuso lo que anhelaba demostrar. Lo que realmente significa es que, en más de una ocasión, tal vez no tuvo la cautela ni la objetividad suficientes, que sin lugar a dudas demostró en sus acercamientos a los demás estudios naturalistas, para describir los hechos tal cual eran. Esta simpatía con los guaraníes no era un secreto ni para el propio autor, que la reconoció con toda honestidad (Bertoni, 1956). Pero es palmario que, si los guaraníes eran la raza superior que Bertoni suponía y deseaba, tenían que exhibir condiciones humanas equivalentes a su estirpe. Así es como precisamos leer su obra desde nuestra época con el

fin de comprenderlo mejor en sus intenciones básicas y tener una percepción justa de sus escritos.

Para Bertoni, el desarrollo moral y psicológico de los guaraníes no puede enfocarse por separado, sino que corresponde abordarlos como variables interdependientes. Los guaraníes eran más avanzados en los aspectos concernientes a la religión, el comportamiento moral y las condiciones mentales en general que cualquier otra etnia que se hubiese afincado en el suelo americano. Cuánto integra las singularidades psicológicas y el modo como estas influyen en la conformación de su cultura, hábitos y organización social es el resultado de un amplio y dinámico proceso evolutivo que los ha llevado al sitial que ocupan, por acción de los mismos procesos selectivos que antes repasamos. La premisa de que algunas razas evolucionaron más que otras, desde luego, no era nueva ni tampoco acabó con el trabajo de Bertoni. En 1962, el antropólogo estadounidense Carleton Coon (1904-1981) aún sostenía principios teóricos enmarcados en esta perspectiva, aunque autores como Sachs Collopy (2015) los relacionen directamente con el racismo segregacionista, al menos en los Estados Unidos. Por supuesto, este no era el caso de Bertoni ni tiene por qué hacérsele extensiva la misma calificación, pues difícilmente podríamos adjetivarlo de «racista». Sin embargo, son recorridos esenciales para el estudio y la comprensión de la genealogía de los conceptos. Está claro que el camino que recorrió Bertoni en sus acercamientos no es el mismo que estilan los psicólogos, generalmente basado en la repetición y medición controlada de las variables ambientales. Se asemeja más al de los antropólogos, que emplean el análisis observacional y contextuado de los pensamientos y comportamientos habituales.

Sobre las creencias más directamente relacionadas con el pensamiento religioso, los guaraníes pensaban que una parte del espíritu, o de lo que podrían considerarse las cualidades intrínsecas de un ser, permanecían unidas a la parte material del individuo, subsistiendo luego de la muerte aunque no de forma definitiva, sino durante un breve lapso de tiempo. Como se percibe en mu-

chos casos relacionados a la idolatría, el culto y la reverencia a los antepasados, posee la tendencia a convertir a estos en dioses, de lo cual Bertoni destacaba haber encontrado algún indicio. Aunque en sus expresiones más avanzadas ya habían abandonado las expresiones del fetichismo y la idolatría, aún perduraban ciertos resabios de este tipo. Sobre las motivaciones más primitivas que albergaron respecto a las prácticas religiosas, destaca Bertoni (1956) que ellos tomaban a los espíritus en carácter de aliados, los cuales eran observados en calidad de entidades superiores. Acompañaba esta idea el convencimiento de que su fortuna y vida futura dependían de la buena voluntad de aquellos. Entre los guaraníes también era práctica corriente la divinización de los personajes. La certidumbre de Bertoni hacia la superioridad de esta etnia se veía fortificada en el hecho de que las cualidades destacadas en los divinizados no era la fuerza militar, sino la inteligencia superior y el valor espiritual. Con respecto a posibles prácticas relacionadas con el totemismo, nuestro autor encontró solo expresiones muy vagas, de suyo, irrelevantes.

Es importante remarcar que las concepciones de Bertoni sobre los cambios acaecidos en las religiones, y la estrecha vinculación de estas con el avance de las capacidades psicológicas, son planteos que asimiló del británico Sir John Lubbock (1834-1913), enmarcado en las coordenadas del pensamiento evolucionista. Él pensaba que la religión siguió un camino continuo, iniciándose con las primeras manifestaciones animistas del hombre (Chidester, 2005). Los análisis de Bertoni (1956) adoptaban una similar lógica. Por lo tanto, los guaraníes ya habían dejado atrás estos estadios iniciales del totemismo y el espiritismo primitivo, para llegar a una noción amplia de la unidad y la inmortalidad del alma, así como la supervivencia del espíritu después de la muerte. Por otra parte, dejaron casi por completo cualquier práctica mágica y adivinatoria. El argumento que subyacía a este abandono, en opinión de Bertoni, era que los males y las desgracias de una persona o aun de un pueblo eran el resultado del quebrantamiento de algunas reglas impuestas por la divinidad. Por consiguiente, cualquier

empeño de carácter propiciatorio, o que pretendiera poner las fuerzas sobrenaturales de parte de uno, carecían de sentido. Esto apuntaba, de igual modo, a reforzar las relaciones netas entre la religiosidad y la moral. Si un individuo sufre de la divinidad el castigo por un mal cometido en contra de otros, este nunca será inmerecido. Y si no es inmerecido, entonces resultará inevitable. Para Bertoni, esta simple constatación refuerza el vínculo entre el comportamiento religioso y la moral. En efecto, todas las entidades divinas son plenamente justicieras. Por lo tanto, será inútil solicitarles que sean benévolas, pues ya lo son por su misma naturaleza. Tampoco es factible la pretensión de imponerles alguna línea de conducta que se amolde a nuestra conveniencia, pues disfrutan de un poder inmensamente mayor al nuestro. Lo único que cabría hacer es recurrir a algún apelativo sostenido sobre la fuerza de la oración. Pese a lo culturalmente avanzado de esta visión, Bertoni (1956) dejaba constancia explícita de que algunos resabios de prácticas y pensamiento mágico aún persistían entre los guaraníes, lo cual era perfectamente explicable por el hecho de que las ideas y supersticiones antiguas y de mayor arraigo son las que revelan una mayor resistencia a la extinción.

Un aspecto que resulta asombroso es que los guaraníes demostraban un claro acatamiento a las leyes naturales, y nada en sus comportamientos vulnera la suprema validez que poseen las mismas. Pero, desde luego, Bertoni no está diciendo que los guaraníes tuvieran una clara y distinta aprehensión intelectual de lo que son las regularidades de la naturaleza y en qué consisten. Igualmente, ellos creían que Dios, al que denominaban *Tupâ*, era fuente tanto del bien como del mal. Por consiguiente, no hay una entidad, por lo menos en el grado que correspondería a la jerarquía de un dios superior, que sea el artífice y origen último de todo lo malo. Desde luego, se encuentra una divinidad llamada *Añânga* o *Añá*, que por influencia de los misioneros cristianos llegó a considerarse una suerte de sinónimo del diablo. Pero Bertoni (1956) aclara puntualmente que ese no era el sentido original que correspondía a esta deidad. Es un caso donde se

nota la deformación cultural introducida por el catolicismo. La religión guaraní incluía numerosas entidades de este género, es decir, divinidades menores o secundarias. *Añânga* era solamente un dios justiciero, encargado de aplicar sanciones a los mortales, y por ello supeditado a la autoridad suprema de *Tupâ*. Los hombres merecedores de sanción deben soportar los castigos y las desgracias sin quebrar su espíritu, sin caer en actitudes coléricas, y sin quejarse de su suerte. Para Bertoni, esta cualidad de soportar la adversidad, sin torcer nunca el ánimo, es una de las condiciones mejor reconocibles en los guaraníes. Su temple y capacidad de aguantar el dolor y las desgracias, cualidades que Bertoni (1956) no vacila en designar «estoicas», son de lo más ampliamente conocidos en los guaraníes. Esta voluntad de someterse a los designios impuestos por la divinidad y de aceptarlos como un merecimiento que no es posible cuestionar nos demuestra también, en forma muy relacionada, la profunda subordinación que tenían a los dictados de una moral externa a ellos. Al mismo tiempo, es muy interesante señalar que en ese proceso de amalgama histórica entre las condiciones psicológicas, culturales y étnicas originadas en los guaraníes y la de los conquistadores emigrados de España, y que es lo que habitualmente se considera la quintaesencia de la formación de la nacionalidad paraguaya, tiende a verse esta capacidad de afrontar las más crudas adversidades con una entereza y dignidad que sobrelleva cualquier embate de la vida con prestancia y sobriedad, uno de los distintivos, también, para los paraguayos hablando de ellos en términos más generales. Es particularmente Domínguez (1903), quien ha entregado los ejemplos más abundantes que lo orientan decididamente en esta dirección ideológica (García, 2012). Con respecto de las sujeciones a los eventos causales que podrían presumirse en relación a *Tupâ*, la noción de que su existencia ocurre dentro de la naturaleza, es decir, en el mismo plano en que desarrollan su vida los hombres, es intelectualmente muy revolucionaria. Y la idea asociada de que los procesos naturales que determinan la vida de los humanos son, al mismo tiempo, los mismos que condicionaban a *Tupâ*.

Los guaraníes, asimismo, participaban de la creencia en la inmortalidad del alma. Una de las características esenciales de esta cosmovisión es su carácter de fatalidad, es decir, la suposición de que los eventos del mundo son desencadenados como resultado de condiciones que el hombre no puede modificar en ninguna forma, pues se encuentran fuera de sus probabilidades de influenciar el curso real de los acontecimientos. Los guaraníes aceptaban lo ineludible con entereza, y persistían en la observancia de los hechos que se desplegaban ante ellos, con la plena certidumbre de su inevitabilidad. Tenían un convencimiento en la bondad esencial de Dios, algo que Bertoni hubiera esperado encontrar solo en los pueblos más avanzados. Los motivos para tal expectativa son evidentes: el no reconocimiento de las cualidades bondadosas que se atribuyen a Dios podría favorecer ritos donde quedaran incluidos el sacrificio de animales y aun de personas, en aras de acceder a la tolerancia divina o aplacar sus iras. Pero no cabría la oración, que es la relación más personal e intimista con Dios, a quien se solicita algo en beneficio de los humanos. Sin embargo, los guaraníes tienen la costumbre de la oración. Decía Bertoni (1956) que tanto en lo que respecta a la práctica religiosa, como en los aspectos salientes de la moral, sostenían una plena y arraigada desconfianza respecto a los discursos grandilocuentes y muy «teóricos». Preferían siempre los abordajes directos y concretos. Por eso los jesuitas habrían tenido con ellos una mejor cosecha en comparación con las demás agrupaciones misioneras, que utilizaban la estrategia de adoctrinarlos a través de un discurso más elaborado. Su valoración se encuentra determinada por la fuerza de sus actos, no por lo intrincado de la argumentación. Es decir, los guaraníes eran gente apegada a los hechos concretos, no a las disquisiciones filosóficas. Lo más esencial de su pensamiento religioso, Bertoni (1956) lo expuso sumariamente en estos siete postulados centrales: 1) hay un Dios supremo que todo lo creó y que gobierna el universo; 2) Dios es un espíritu puro e invisible; 3) Dios es la causa de todo cuanto ocurre, independientemente de que sea malo o bueno; 4) existen

varios semidioses que son espíritus justicieros; 5) el alma humana es inmortal; 6) los espíritus de los difuntos permanecen durante algún tiempo cerca de la morada de los vivos, y durante ese lapso aún poseen algunas necesidades semejantes a las nuestras, y 7) para cada ser viviente, existe un genio protector especial.

Por otra parte, Bertoni (1956) impugnó que los guaraníes fuesen conceptuados como *sensualistas*, arguyendo que tal calificación, en la obra de ciertos autores, es un mero resultado de la incomprensión. Tampoco se distingue en ellos la costumbre de la venganza, al menos como un hábito constante, registrándose tan solo algunas manifestaciones ocasionales. Aunque no desconocieron del todo la práctica de la esclavitud, que Bertoni estima como semejante en todas las etnias americanas, trataban a quienes procedían de otros grupos y habían perdido su condición de libres, de una manera sumamente compasiva. Resalta nítidamente en ellos un acentuado sentimiento de justicia. En algunos casos, reprochaban incluso a Dios el haberse comportado de manera inicua. Por ejemplo, los guaraníes reclamaban a los españoles que debían compartir con ellos sus riquezas, por tratarse de una consecuencia necesaria del hecho de poseer ellos el poder, las riquezas de la tierra, y disfrutar del país que, en esencia, una vez fue de ellos. Los indígenas, por el contrario, vivían sumidos en la pobreza, vagaban desnudos por los bosques en procura de su alimentación y sufrían innúmeras penurias. Por lo tanto, era *justo* que los españoles les ayudaran. En la misma medida que se aceptaba la amarga realidad de su condición, se reclama la reparación con altivez.

Quizás uno de los rasgos más típicos entre los guaraníes, y que afecta muy directamente la singularidad de su psicología, es su extrema reserva personal. Su psiquis, afirmaba Bertoni de manera contundente, es prácticamente impenetrable. Los aspectos relacionados a su religión, moral y familia, los guardan con extrema prudencia. Las causas estarían relacionadas, en primer lugar, con el pudor que impone la virtud, especialmente en todo cuanto concierne a sus más íntimos sentimientos. La segunda es la desconfianza del indio hacia los interlocutores de otros pueblos, de manera particular

los blancos, de quienes temen que sus secretos más íntimos puedan ser objeto de burlas. Este no era un temor exhibido de manera gratuita, tenía mucho que ver con experiencias concretas y muy reales, cimentadas en siglos de incomprensiones, y sufridas desde épocas pretéritas. De lo aquí se habla es de una estructura mental virtualmente insondable. Esta especial condición, para Bertoni (1956), era una prueba más de la superioridad intrínseca de los guaraníes en el plano de la moral, pues únicamente aquellos pueblos que gozan de condiciones superiores pueden tener la capacidad de exhibir el recato que es típico en ellos. No obstante, si bien se mostraban completamente inescrutables para los extranjeros, tenían un extraordinario talento para la observación, lo que hoy llamaríamos la capacidad de formarse una *teoría de la mente*, y poseían una penetración en las actitudes de los españoles muy superior a la que ellos podían pretender respecto a sus accidentales contendores. Para Bertoni, en el silencio y el pudor se origina el sentido de la verdadera dignidad.

El más importante e inmediato efecto del dolor físico es el aumento de la sensibilidad nerviosa, que se refiere a la capacidad de responder a los estímulos externos. Bertoni afirmaba que el aumento de esta forma de sensibilidad es a su vez la causa para el surgimiento e incremento de la sensibilidad psíquica. Por lo tanto, cabe inferir una relación proporcional entre la capacidad de tolerar las impresiones dolorosas y el aumento de la sensibilidad psicológica. Sin los efectos directos de esta respuesta a la estimulación, la sensibilidad se va degradando paulatinamente hasta alcanzar los niveles más bajos que están relacionados con los animales «inferiores», es decir, los más simples en la escala de la evolución. A un gran dolor corresponde directamente una gran sensibilidad física. Este punto es fundamental para comprender adecuadamente el pensamiento que tenía el autor sobre la moral de los guaraníes. Pero en este punto, Bertoni realiza lo que podríamos denominar una petición de principio, pues mientras expone que el dolor es la causa más directa y evidente de la sensibilidad física, afirma seguidamente que los guaraníes, que poseen la capacidad de sentir con profundidad los dolores físicos, son entonces, y por la

misma afinidad, susceptibles de experimentar una gran sensibilidad ante los hechos morales. El razonamiento se basa en el uso de una subrepticia analogía, que aunque fuese verdadera, podría también ser cuestionada. Quizás Bertoni percibió el mismo inconveniente, por eso se encargó de poner varios ejemplos que lo ilustran. Por ejemplo, dice que los guaraníes disimulan los dolores del cuerpo porque no es digno mostrarlos, pero los niños sí lo hacen, al menos hasta una cierta edad, cuando los adultos les enseñan a no expresar sus sufrimientos. A partir de allí se vuelven hirsutos al respecto. La idea no es solo afrontar lo inevitable, sino también no rehuir el sufrimiento, como es costumbre de los blancos, pero al mismo tiempo, no buscarlo deliberadamente. La moral, que en la opinión de Bertoni antecede a la religión, es así el producto inmediato de la sensibilidad fisiológica. Los guaraníes también rehuían las manifestaciones de la vanidad, la cual tenía como resultado directo la expresión de un espíritu muy igualitario, así como la evitación de toda estridencia. Como resultado, sus modos eran altivos y sin afectación. Bertoni (1956) se refería a esta condición como *el pudor de los sentimientos*. Es una forma de recato que se mezcla con un orgullo profundo. Nadie llega a lo profundo del alma de los guaraníes, si no es tomando el atajo de sus sentimientos. En lo esencial de su trato interpersonal son muy reflexivos, tranquilos y autocontrolados. Y por sobre todo, sin perder nunca la extrema reserva personal con sus ideas y expresiones subjetivas, guardadas en lo que se asemeja a un cofre de valuadas pertenencias.

Bertoni describió la hidalguía que preside las actitudes de los guaraníes. Se asemeja a una suerte de nobleza natural, que subyace a todos sus actos. Esta cualidad tan singular no se pierde, inclusive en los casos en que se encuentran sumidos en la peor desgracia o decadencia, lo que hace que no se extinga incluso en las peores situaciones. Para nuestro autor, esta condición de hidalguía revestía una honda significación:

> Este es su rasgo psicológico más vivo; es la cuerda más sensible de su alma; cuando todo en él parece extinguirse, basta tocarla para que una viva reacción se despierte. Son muy susceptibles. Y esto es un carácter de superioridad (Bertoni, 1956, p. 179).

Añadían a su firme orgullo, la sencillez de una forma de felicidad natural. Los guaraníes, para Bertoni, constituían un pueblo sumamente feliz. Piensa que a esa sensación de contento ayudaba, en una medida muy apreciable, el saberse una raza superior. Este punto es muy importante, pues Bertoni no solo nos dice que los guaraníes constituían una etnia más avanzada, sino que también ellos pensaban que lo eran en efecto. Es decir que habrían tenido plena y efectiva conciencia de su condición frente a los otros pueblos. Parte constitutiva de su carácter es que sabían divertirse, eran alegres, se regocijaban, sentían placeres y no conocían las inquietudes, las penas ni preocupaciones por cuestiones graves. No sentían opresiones ni amarguras. Su estado era el de una felicidad ingenua, que en mucho recuerda al *buen salvaje* de Rousseau. Y en mucho contrasta, al mismo tiempo, con la visión más sombría con que los enmarcó Azara (1809b). Al mismo tiempo atribuían gran parte de su estado de felicidad perpetua, que es la caracterización que nos propone Bertoni, a la acción de ciertos agentes externos muy específicos, entre los que se incluye, por ejemplo, el consumo de ciertos alimentos. A estos, nuestro autor les reserva lo que, de forma explícita, denomina «influencias psicológicas» (Bertoni, 1956, p. 180). Los guaraníes, al mismo tiempo, tenían muy arraigado un sentido claro e inequívoco de la independencia personal. En esto, estima Bertoni, no se apartan demasiado de cuanto es regular en las demás agrupaciones indígenas, para todas las cuales era fundamental el sentido de libertad y la posibilidad de ejercerlo sin restricciones ni cortapisas. Por ende, la pérdida de la autonomía, para no mencionar las situaciones más extremas como puede significar la esclavitud, significaba casi el agotamiento completo de su mundo. Este sentido de la independencia lo estimaba Bertoni como una de las características psicológicas más resaltantes en el perfil mental de las comunidades indianas, y no solo de los guaraníes. Y es importante, además, porque Bertoni las reconoce en su obra como cualidades que se describen en la forma y el sentido específico que cabe atribuir a una auténtica psicología indígena. Los guaraníes, nos dice enfáticamente Bertoni, jamás reconocieron amos.

A esto se suma, también, cuanto fue referido como el *individualismo* de los guaraníes. Es una acepción terminológica que conviene tomar con cauta precisión, evitando los significados preconcebidos. En efecto, este individualismo no alude precisamente a la imposición del propio valor e interés personal sobre el de los demás individuos, o incluso a costa de ellos, como es habitual en la connotación actual. Es, simplemente, la tendencia a orientar la propia acción sin proceder en obligada concordancia con los demás y sin requerir la autorización o aprobación del grupo, pero sin perseguir fines egoístas de por sí. Era una regla de acción que permitía la fecundidad de la acción, sin llegar al extremo de erigir una valla para la libertad de los otros, o el incentivo a la prosecución de sus propios beneficios y necesidades. En este sentido, el individualismo puede ser tanto individual como colectivo. El que mostraban los guaraníes corresponde al tipo mitigado, que es propulsor de la iniciativa personal, pero no destructivo de los intereses colectivos. Es más, Bertoni (1956) nos asegura que estamos frente a un tipo de individualismo «puro», porque forma la base de una organización asociada a lo que, incluso en la literatura posterior, se ha denominado el «comunismo» de los guaraníes. Por lo tanto, esta variante del individualismo se halla distante de lo que la psicología social moderna ha encontrado en numerosas poblaciones, sobre todo en las llamadas *culturas individualistas verticales* (Triandis y Suh, 2002), de las que el ejemplo mejor estudiado son los Estados Unidos. A diferencia de lo que venimos describiendo, se habla en este caso de un afianzamiento de los propósitos personales, unas veces con plena indiferencia a las necesidades y los derechos de los demás. Otra característica resaltante de los guaraníes es que nunca persiguen emociones violentas. En este punto es importante mencionar que, aun cuando hayan sido reclutados durante la Colonia en apoyo de los ejércitos regulares, con el fin de repeler algunas incursiones portuguesas, y en todos estos asuntos fueron reconocidos por su coraje en la lucha, no constituían esencialmente una raza revoltosa. Eran guerreros por necesidad, no por índole (Bertoni, 1956), y de una valentía que ha mostrado ser admirada y respetada.

Hay otro aspecto en que la distinción entre braquicéfalos y dolicocéfalos adquiere relevancia en el discurso científico de Bertoni. Del primer tipo de humanos se esperaba un dominio mayor sobre los impulsos, en tanto de los segundos existía la presunción de una mayor dificultad para conseguirlo. Esta duplicidad introduce efectos comportamentales diferenciados según cual sea el tipo de individuos estudiados. Los guaraníes, como braquicéfalos, poseían un autodominio mayor. Su control de la impulsividad los hacía más proclives a la bondad, la generosidad y el interés subjetivo por los demás. Muy cerca de eso, se encuentra también la capacidad de recibir y brindar amor. Ya hemos mencionado que mucho del comportamiento desinteresado nace de la capacidad moral, y lo mismo puede afirmarse de la expresión de muchos y variados sentimientos que afloran en el curso de las relaciones entre humanos. Uno de ellos es el amor, que se halla profundamente consustanciado con el sentido moral. De aquí a la expresión de una conducta que se encuentre vinculada con la observancia de las reglas éticas más elevadas, como el altruismo por ejemplo, existe solo un paso. Estos atributos son muy interesantes porque demuestran que, iniciando con la exposición sobre el poblamiento de América, el proceso de cambios evolutivos que condujo lenta y paulatinamente hacia un predominio de la vertiente dolicocéfala en la conformación biológica y morfológica de los habitantes del suelo americano, el reconocimiento de los detalles únicos y privativos que distinguen a la etnia guaraní, las peculiaridades de su cultura, su lengua, los aspectos religiosos, y por fin, el desarrollo moral y la estructura de su psicología, forman un todo único, congruente y concatenado donde la base biológica, la creación cultural y la singularidad psicológica se fundamentan y sostienen mutuamente. La obra de Moisés Bertoni, más allá de errores circunstanciales o perspectivas que caben ser discutidas a la luz de los conocimientos modernos, demuestra esa poderosa articulación teórica y conceptual que hace de su obra etnológica y antropológica un conjunto de utilidad innegable para quienes desean abordar la conformación histórica de una psicología de

los indígenas, partiendo de la perspectiva que brinda una lectura comparativa. Bertoni, en este sentido, es un autor de valor esencial para la psicología paraguaya contemporánea.

Conclusión y reflexiones finales

El estudio de las características psicológicas de los pueblos indígenas americanos, y el de los guaraníes en particular, constituye un área de atractivo intrínseco que, no obstante su importancia, aún requiere ser desarrollado a plenitud por la psicología moderna. No es que una inquietud por estos temas no estuviera presente en el pasado, o que no se cultivara con grados de profundidad variables en procura de una comprensión más acabada sobre las etnias que pueblan diferentes partes del mundo. Es indiscutible que se vienen realizando investigaciones ya desde épocas pretéritas en la historia occidental, y principalmente a partir del arribo de los colonizadores españoles a finales del siglo XVI, con profusión de autores y escritos en los tres siglos subsiguientes. Pero tales estudios, y las descripciones naturalistas en que se hallan fundamentados, han tenido algunas características contra las que deben ser evaluados, a fin de lograr una correcta valoración de su trascendencia. La primera de ellas, y la más obvia, fue que se realizaron en el período histórico previo al surgimiento de lo que llamamos psicología «científica», lo cual supone que a dichos saberes no les fue conferida esa categorización disciplinaria en particular que ahora es completamente habitual para nosotros, sino que además fueron emprendidos por personas que no eran psicólogos, y cuyos abordajes centrales estuvieron más cercanos a las teorías y metodologías de la antropología y la etnología.

Pero por más que no se las denominara específicamente como investigaciones psicológicas, había muchos contenidos psíquicos implícitos, como los hubo en las teorías filosóficas antes de que la psicología surgiera como ciencia. Es decir que en la implementación de tales observaciones y reflexiones lo que se hacía era ensayar una incipiente psicología de los indígenas, «precientífica» si así se la quisiera calificar, de forma previa al desarrollo consistente de una

disciplina sistematizada y reconocida socialmente con ese nombre. Tal situación no resulta extraña, pues ha sucedido con casi todas las subespecialidades que actualmente conforman el abanico de tópicos de la psicología moderna. Era inevitable que hubiera psicólogos implícitos antes que psicología institucional. Ahora bien, lo que suma concreto interés a este campo es la enumeración de observaciones sobre el comportamiento y la mente de los indígenas, así como sus formas de organización cultural, estructura social y sistemas de creencias religiosas, entre otros aspectos relacionados. Aunque muchos de estos temas están muy sumergidos en la óptica antropológica, es innegable que se encuentran transidos de concepciones psicológicas, las cuales, algunas veces, precisan ser descubiertas a través de oportunas deducciones. Sin embargo, este proceder no los torna menos relevantes. En los cuatro autores examinados a lo largo de este capítulo, hallamos que la visión sobre los habitantes autóctonos provee numerosas apreciaciones sobre sus modos de vida y características mentales, que mucho pueden contribuir para un conocimiento a fondo de los mismos, al tiempo de aportar elementos relevantes que sustenten investigaciones posteriores.

No obstante, un aspecto fundamental que no debe pasarse por alto es que estas aproximaciones a las singularidades de los habitantes autóctonos de América no fueron realizadas en la asepsia que supondría un vacío conceptual e ideológico, sino en el contexto de los marcos referenciales que eran habituales en la época. Esto puede afirmarse no solo de las visiones más concretas sobre los guaraníes que repasamos en este capítulo, sino de enfoques análogos que surgieron en el contexto de la ciencia de la época y eran aplicados a los análisis sobre los habitantes aborígenes de cualquier lugar del mundo, con la simple condición de que no hubieran sido alcanzados aún por la civilización occidental. Estas aproximaciones tenían como marco de fondo el racismo científico, así como el auge del concepto de «raza». Este constructo, aunque incorporado al lenguaje científico, denotaba un uso múltiple, ambiguo, y en ocasiones contradictorio (Barkan, 1992). Teo (2005) señala que en el marco del colonialismo occidental, en el cual se hacía muy

necesaria una comprensión de las poblaciones no occidentales, surgieron los términos de «raza» y «racismo», como consecuencia del mismo proceso sociohistórico. En el Nuevo Mundo, desde la colonización iniciada en 1492 y muy enlazada con la tradición intelectual que en ella se origina, se instala como dogma central el de la superioridad étnica blanca, operando como un valor esencial en la vida colectiva euroamericana (Williams, 2014). También se afianza, como contraparte, el pensamiento evolucionista que le sirvió como oportuno complemento. De esta forma, se contaba con un poderoso sedimento intelectual que daba cuenta del avance evolutivo de las razas de la Tierra, cuyas diferencias podían comprenderse a la perfección tomando en cuenta que los mecanismos filogenéticos habían conducido al establecimiento y consolidación de todas sus variantes.

No es que este razonamiento sea equivocado en principio, y en este trabajo estamos muy lejos de pretender algo semejante. La acción que juega la adaptación diferencial, así como la selección natural, son patrones que actuaron sobre todas las especies animales, incluida la nuestra, desde el inicio de nuestra historia evolutiva. Esto ha sido sobradamente probado en relación a las diferentes especies humanas que surgieron durante los últimos siete millones de años, y de las que en estos momentos nos hallamos empeñados en descubrir y comprender a fondo sus rasgos psicológicos. La realidad del hecho evolutivo está fuera de discusión, pero el elemento ideológico ha conseguido filtrarse, como ocurrió con los autores de la segunda mitad del siglo XIX, al introducir subrepticiamente los calificativos de «superior» e «inferior». Esto permite discriminar a las especies humanas con arreglo a la comparación de un supuesto patrón, arbitrariamente definido y sin ofrecer bases objetivas, que las ubica por encima o debajo unas de otras. En el plano social, estas ideas abren las puertas para acciones discriminatorias de unos grupos humanos contra otros. Desde luego, este es ya un aspecto político que desborda las intenciones de nuestra discusión y en el que no podemos ingresar. Pero en el ámbito estrictamente científico, introduce algunos elementos cuya validez es claramente discutible, pues «distinto», en efecto, no quiere decir «inferior» o «superior».

Sin embargo, un enfoque *presentista*, que contemple los eventos del pasado desde una posición anclada en los conocimientos y valoraciones del presente (Hilgard, Leary y McGuire, 1991), debe ser esquivado a toda costa. El problema consiste en que si los autores se muestran más preocupados en echar luz sobre las cuestiones y debates actuales en las ciencias del comportamiento, puede que fracasen rotundamente en discernir los problemas con los que tuvieron que lidiar sus predecesores (Wallace IV, 2008), trasponiendo directamente sus conceptos a los nuestros. Quienes describieron el comportamiento de los indígenas, por supuesto, eran hombres consustanciados con el pensamiento de su tiempo, y no es realista esperar que evadieran las influencias condicionantes del entorno intelectual. Los nativos americanos, descubiertos en lo que era percibido como el goce idílico de una vida natural, con plena ignorancia de la fe cristiana y las costumbres y hábitos que eran usuales para los europeos del siglo XVI, fueron objeto de una visión prejuiciada y despectiva desde el comienzo. Solo unos pocos esfuerzos como los de Bartolomé de las Casas se alzaron para desmantelar las visiones negativas implantadas contra ellos. Los tres autores que hemos visto en este trabajo, y eso sin desmeritar en absoluto las pulcras observaciones de Azara (1809b) y las reflexiones de Demersay (1860) y Washburn (1871) sobre los indígenas, participaron de estos puntos de vista que preconizaban la superioridad racial blanca, en una medida u otra. Bertoni, claro está, involucra un caso muy distinto, antitético inclusive. Él representó, si acordamos en llamarlo así, una suerte de «racismo positivo», con una notoria exaltación de los guaraníes, en oposición al convencional discurso despreciativo. Pero estos posicionamientos eran comunes en la ciencia decimonónica. Los indígenas eran tradicionalmente vistos como pueblos de limitada inteligencia, incapacidad de aprendizaje, inhabilidad manifiesta de alcanzar un grado de civilización y desarrollo moral superior, y en algunos casos puntuales, muy próximos a la animalidad o bestialidad más absoluta, guiados más por el instinto que por la razón. Livingstone (2008) documentó varios casos en los que, incluso, se presumía la existencia de monstruos aborrecibles con apariencia

humana en las nuevas tierras por explorar, lo que al mismo tiempo despertaba la fascinación y el temor de los aventureros. Para algunos autores, como el pionero de la psicología estadounidense Granville Stanley Hall (1844-1924) (Hall, 1904), por citar un ejemplo famoso, debía ser posible establecer una jerarquía del desarrollo racial donde los avances evolutivos pudieran reconstruirse como estados y posiciones relativas, aunque no permanentes, de las razas en sus ciclos progresivos. Este autor creía que la inmadurez de algunos grupos humanos no debía ser confundida con la decadencia étnica y aseveraba que los pueblos menos avanzados simplemente se encontraban estacionados en la «adolescencia» de la humanidad (Richards, 1997).

Muchos autores latinoamericanos también asumieron posturas en extremo pesimistas respecto a sus propios pueblos, en los que la inserción del elemento indígena para la conformación de la identidad nacional no era en absoluto un factor menor. No podemos menos que recordar aquí las desalentadoras conclusiones del escritor boliviano Alcides Arguedas (1879-1946), para quien el aborigen no era otra cosa que una raza atrofiada y enferma (Arguedas, 1979) o del argentino Carlos Octavio Bunge (1875-1918) (Bunge, 1918), que reflexionaba sobre los nativos como presas fáciles de instintos irracionales. Estos son ejemplos patentes del racismo que movía a ciertas elites latinoamericanas en los inicios del siglo XX. En Paraguay, un hombre llegado desde un destino externo y lejano como lo fue Bertoni introdujo una pauta diametralmente opuesta, y cualitativamente distante incluso de los autores que expusimos antes. Él rescató a las parcialidades indígenas de su oscuro y lóbrego retrato como seres primitivos e inferiores y las catapultó a las alturas de una raza superior. Sus puntos de vista fueron muy divergentes con los de otros investigadores e intelectuales de la época. El enfoque y conceptos que adoptó tampoco estuvieron desprovistos de relación con el entorno en que vivía y sus sedimentos intelectuales concretos. Para entenderlo no es necesario recordar únicamente el pasado anarquista de Bertoni en su juventud, sino también la lenta conformación del nacionalismo paraguayo, al que contribuyó decisivamente con

sus interpretaciones de la civilización guaraní. En el Paraguay, las teorías de Bertoni recibieron un gran apoyo, no solo académico sino popular inclusive, a más de un importante sustento social (García, 2015a). Sus escritos contribuyeron a formar la imagen socialmente compartida y culturalmente relevante sobre las raíces profundas de la identidad nacional de los paraguayos, asentada en la unión primigenia de los guaraníes y los colonizadores españoles. Por supuesto, ya también Azara (1809b), Demersay (1860) y, de manera muy explícita, Washburn (1871) apuntaron sus explicaciones en esa misma dirección. Pero la enorme autoridad científica de Bertoni le confirió a esta visión un sello de peso insustituible. Sin embargo, él no fue el único en pensar de esta manera. El geógrafo, antropólogo y oficial ruso Juan Belaieff (1874-1957), que llegó al Paraguay en 1924 y realizó extensos estudios sobre los indios de la gran región del Chaco, llegando a sentir un profundo aprecio personal hacia los *maká*, también resaltó las cualidades positivas de los indios *chamacoco* y la naturaleza hospitalaria que demostraba este pueblo (Chesterton y Isaenko, 2014). Esas impresiones recuerdan en muchas formas los respectivos conceptos de Bertoni sobre los guaraníes. Es importante señalar que en el Paraguay, a diferencia de cuanto ocurrió en algunas naciones vecinas, la cultura de los indígenas no fue mayoritariamente rechazada, sino asimilada en diversos grados a la identidad nacional. Y esto, de por sí, constituye un elemento que marca un gran contraste.

Pero la historiografía moderna ha puesto en tela de juicio estas concepciones. Es preciso retrotraerse hasta los comienzos del siglo XX para identificar los orígenes de aquella peculiar visión nacionalista de acuerdo a la cual el Paraguay es en esencia una nación mestiza, fruto de la cruza de españoles e indígenas guaraníes acaecida desde los primeros tiempos de la Colonia, y generadora por ello de una especie de blanco *sui generis*, que se presume heredero de la estirpe indígena, pero en una condición que al mismo tiempo logra superarla (Brezzo, 2009). Esta concepción, que ya se halla inequívocamente formulada en el texto histórico de Washburn (1871), recibió un impulso determinante en los escritos de Bertoni,

quien fue el primero en dotar a los guaraníes de un protagonismo histórico anterior incluso al inicio de la colonia, y los transformó en una civilización superior. Pero las ideas del sabio suizo, que fueron aceptadas y compartidas en las tres primeras décadas del siglo XX, se incorporaron como una de las bases ineludibles para el nacionalismo paraguayo. Así, no fue solo un hombre de su tiempo sujeto al *zeitgeist*, sino que incluso contribuyó a él. Su trabajo, no obstante, sufrió unos cuestionamientos muy rigurosos de los antropólogos posteriores (Bareiro Saguier, 1990; Chase-Sardi, 1990; Melià, 2011), que le reprocharon el evidente sesgo que preside sus conclusiones, así como sus observaciones cargadas de teoría. Este es precisamente uno de los obstáculos principales que afloran en los cuatro autores que hemos estudiado. Muchos de sus enunciados y apreciaciones están sujetos a una desviación ideológica considerable que contamina severamente muchas de sus conclusiones. Sin embargo, no pueden soslayarse los hechos y las observaciones válidas, que precisan ser rescatados de entre la maleza de ideas preconcebidas, a favor o en contra. No es posible desechar tan importante cúmulo de datos, resguardándonos solo en una descalificación simplista, por más difícil que pueda ser el separar lo legítimo de lo dudoso, y aun lo falso, si fuese posible identificarlo. Se trata de un trabajo arduo y difícil, hecho para el investigador paciente, sistemático y científicamente entrenado, que primero deberá proceder a un cuidadoso inventario de características comportamentales y hábitos mentales, para luego proceder a su categorización detenida. Es un emprendimiento que no debe olvidar cuánto hemos aprendido sobre la evolución filogenética humana, las bases neurales de la cognición, y los procesos modeladores del medioambiente. Por ello, haríamos bien en seguir los pasos que intentaron dar estos predecesores de la psicología nativa en un aspecto muy específico: la búsqueda de teorías explicativas que den cuenta de las diferencias que hemos de encontrar siempre entre las comunidades de aborígenes como los guaraníes y los que pertenecen a otros pueblos, ambientes ecológicos, realidades culturales y estilos de organización colectiva. La psicología, con

su presente grado de desarrollo científico, tiene la oportunidad de asumir el liderazgo principal en la investigación de estos temas tan relevantes, que aparecen en esta indivisible confluencia de tradición, cultura y comportamiento.

Referencias

Adair, J.G. (1999). Indigenisation of Psychology: The concept and its practical implementation. *Applied Psychology: An international Review, 48* (4), 403-418.

Adair, J.G. y Diaz-Loving, R. (1999). Indigenous psychologies: The meaning of the concept and its assessment: Introduction. *Applied Psychology: An international Review, 48* (4), 397-402.

Altamira, R. (1917). *Psicología del pueblo español* (2° Ed.). Barcelona: Editorial Minerva.

Ameghino, F. (1918). *La antigüedad del hombre en el Plata*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.

Aranda-González, I., Segura-Campos, M., Moguel-Ordoñez, Y. y Betancur-Ancona, D. (2014). *Stevia rebaudiana* Bertoni. Un potencial adyuvante en el tratamiento de la diabetes mellitus. *CyTA – Journal of Food, 12* (3), 218-226.

Aranzadi, T. y Hoyos Sainz, L. (1917). *Etnografía: Sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*. Madrid: Biblioteca Corona.

Arguedas, A. (1979). Pueblo enfermo (fragmento). *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana*. México: Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos.

Arnaiz-Villena, A., Parga-Lozano, C., Moreno, E., Areces, C., Rey, D. y Gómez-Prieto, P. (2010). The origin of Amerindians and the peopling of the Americas according to HLA genes: Admixture with Asian and Pacific people. *Current Genomics, 11*(2), 103-114.

Asúa, M. de (2014). *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of nature in the Jesuit missions of Paraguay and Río de la Plata*. Leiden: Brill.

Azara, F. de (1809a). *Voyages dans l'Amérique Méridionale, Tome Premier*. Paris: Dentu Imprimeur-Libririe.

Azara, F. de (1809b). *Voyages dans l'Amérique Méridionale, Tome Second*. Paris: Dentu Imprimeur-Libririe.

Azara, F. de (1850). *Viajes por la América del Sur*. Montevideo: Imprenta del Comercio del Plata.

Bailey, D.H., Walker, R.S., Blomquist, G.E., Hill, K.R. Hurtado, A.M. y Geary, D.C. (2013). Heritability and fitness correlates of personality

in the Ache, a natural-fertility population in Paraguay. *PLOS ONE, 8*(3), 1-10. doi:10.1371/journal.pone.0059325

Bailliet, G., Rothhammer, F., Carnese, F.R., Bravi, C.M. y Bianchi, N.O. (1994). Founder mitochondrial haplotypes in Amerindian populations. *The American Journal of Human Genetics, 54*(1), 27-33.

Baratti, D. (2002-2003). Moisés Santiago Bertoni y la generación nacionalista-indigenista paraguaya. *Société suisse des Américanistes/ Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin, 66-67*, 41-47.

Baratti, D. y Candolfi, P. (1994). *L'arca di Mosè: Biografia epistolare di Mosè Bertoni, 1857-1929*. Bellinzona: Edizioni Casagrande.

Baratti, D. y Candolfi, P. (1999). *Vida y obra del sabio Bertoni: Moisés Santiago Bertoni, 1857-1929: Un naturalista suizo en Paraguay.* Asunción: Helvetas.

Bareiro, R. (1990). *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: Universidad Católica, Biblioteca de Estudios Paraguayos.

Barkan, E. (1992). *The retreat of scientific racism: Changing concepts of race in Britain and the United States between the world wars*. New York: Cambridge University Press.

Becco, H.J. (1994). *Cronistas del Río de la Plata*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Bell, S. (2010). *A life in shadow: Aimé Bonpland in Southern South America, 1817-1858*. Stanford, California: Stanford University Press.

Bertoni, M.S. (1914a). *Ortografía guaraní*. Asunción: Establecimiento Gráfico M. Brossa.

Bertoni, M.S. (1914b). *Resumen de prehistoria y protohistoria de los pueblos guaraníes*. Asunción: Establecimiento Gráfico M. Brossa.

Bertoni, M.S. (1916). Influencias de la lengua guaraní en Sud-América y Antillas. *Anales Científicos Paraguayos, 1,* Serie 2, 1-120. Puerto Bertoni: Ex Sylvis.

Bertoni, M.S. (1918). La *Stevia Rebaudiana* Bertoni: La *Estevina* y la *Rebaudina*. Nuevas substancias edulcorantes. *Anales Científicos Paraguayos, 2, Serie 2*, 129-183. Puerto Bertoni: Ex Sylvis.

Bertoni, M.S. (1922). *La civilización guaraní. Parte I: Etnología. Origen, extensión y cultura de la raza Karaí-Guaraní y protohistoria de los guaraníes*. Puerto Bertoni: Ex Sylvis.

Bertoni, M.S. (1927). *La civilización guaraní. Parte III: Etnografía: conocimientos. La higiene guaraní y su importancia científica y práctica. La medicina guaraní: Conocimientos científicos*. Puerto Bertoni: Ex Sylvis.

Bertoni, M.S. (1956). *La civilización guaraní. Parte II: Religión y Moral. La religión guaraní. La moral guaraní. Psicología*. Asunción: Indoamericana.

Betancourt, H. y Fuentes, J.L. (2001). Culture and latino issues in health psychology. En S.S. Kazarian y D.R. Evans (Eds.), *Handbook of cultural health psychology* (pp. 305-321). San Diego, California: Academic Press.

Blot, Y. (2007). *Herbert Spencer: Un évolutionniste contre l'étatisme*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres.

Bonilla Mangas, I. (2011). El militar que quiso ser naturalista, Félix de Azara (1742-1821). En E. Cervantes Ruiz de la Torre (Coord.), *Naturalistas proscritos* (pp. 19-30). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Boutmy, E. (1901). *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXº siécle*. Paris: Librairie Armand Colin.

Boutmy, E. (1902). Élements d›une psychologie politique du peuple américain. Paris: Librairie Armand Colin.

Breugelmans, S.G. (2011). The relationship between individual and culture. En F.J.R van de Vijver, A. Chasiotis y S.M. Breugelmans (Eds.), *Fundamental questions in cross-cultural psychology* (pp. 135-162). New York: Cambridge University Press.

Brezzo, L.M. (2009). ¿Aislamiento e independencia? Algunos pasos recientes de la historiografía en Paraguay. *Diálogos, Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, 13*(3), 533-552.

Brown, K. y Finlayson, C. (2011). Gibraltar. En N. Marquez-Grant y L. Fibiger (Eds.), *The Routledge Handbook of Archaeological Human Remains and Legislation: An international guide to laws and practice in the excavation and treatment of archaeological human remains* (pp. 701-710). New York: Routledge.

Buffon, G.L.L. (1798). *Historia natural, general y particular*. Madrid: Por la viuda de Joaquín Ibarra.

Bunge, C.O. (1918). *Nuestra América (Ensayo de psicología social)* (6º Ed.). Buenos Aires: Casa Vaccaro.

Calder, A., Lamb, J. y Orr, B, (1999). Introduction. Postcoloniality and the Pacific. En A. Calder, J. Lamb y B. Orr (Eds.), *Voyages and beaches: Pacific encounters, 1769-1840* (pp. 1-24). Honolulu: University of Hawaii Press.

Caponi, G. (2011). Félix de Azara, crítico de Buffon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas, 6*(1), 123-139.

Cartmill, M. y Smith, F.H. (2009). *The human lineage*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Casal, J.M. (2013). Una «diplomacia difícil»: El Ministro Washburn, los Estados Unidos, y la Guerra del Paraguay. En H. Crespo, J.M. Palacio y G. Palacios (Coords.), *La Guerra del Paraguay: Historiografías, representaciones, contextos*. México: El Colegio de México.

Ceaser, M. (2002). Paraguay's first man of science. *Americas, 54*(5), 46-53.

Chase-Sardi, M. (1990). *El Derecho Consuetudinario indígena y su bibliografía antropológica en el Paraguay.* Asunción: Universidad Católica/ Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Chesterton, B.M. y Isaenko, A.V. (2014). A white Russian in the Green Hell: Military science, ethnography, and nation building. *Hispanic American Historical Review, 94*(4), 615-648.

Chidester, D. (2005). Animism. En B. Taylor (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature* (pp. 78-81). New York: Continuum.

Coolidge, F.L. y Wynn, T. (2009). *The rise of Homo sapiens: The evolution of modern thinking*. Malden: Wiley.

Couper, A. (2009). *Sailors and traders: A maritime history of the Pacific peoples*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Cowie, H. (2011). A Creole in Paris and a Spaniard in Paraguay: Geographies of natural history in the Hispanic world (1750-1808). *Journal of Latin American Geography, 10* (1), 175-197.

Crawford, N.C. (2002). *Argument and change in world politics: Ethics, decolonization, and humanitarian intervention*. New York: Cambridge University Press.

Curry, A. (2012). Ancient migration: Coming to America. *Nature, 485*(7396), 30-32.

Danziger, K. (1990). *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. New York: Cambridge University Press.

Danziger, K. (1997). *Naming the mind: How psychology found its language*. London: SAGE.

Dart, R.A. (1925). Australopithecus africanus: The man-ape of South Africa. *Nature, 115*(2884), 195-199.

Darwin, C. (1859). *The origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray.

Darwin, C. (1871). *The descent of man, and selection in relation to sex*. New York: D. Appleton & Company.

Demersay, L.A. (1860). *Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des jésuites*. Paris: Librairie de L. Hachette, Tome Premier.

Díaz-Loving, R. (1999). The indigenisation of psychology: Birth of a new science or rekindling of an old one? *Applied Psychology: An international Review, 48*(4), 433-449.

Dillehay, T.D. (2004). *Monte Verde: Un asentamiento humano del Pleistoceno tardío en el sur de Chile*. Santiago: LOM Ediciones.

Domínguez, M. (1903). Causas del heroísmo paraguayo. *Revista del Instituto Paraguayo, 4*(38), 643-675.

Domínguez, M. (1915). La Nación. *Letras, 1*(6), 295-304.

Domínguez, M. (1918). *El alma de la raza*. Asunción: Casa Editora de Cándido Zamphirópolos.

Domínguez, M. (1946). *El Paraguay, sus grandezas y sus glorias*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho.

Fano, M. (2010). *Il rombo del cannone liberale - Il Paraguay prima della guerra - Volume I*. Lulu.com.

Figueroa, M.F. (2011). En los márgenes del Imperio español y de la historia natural: Félix de Azara colector (1787-1789). *Prohistoria, 15*.

Flood, J. (2001). Aboriginal origins. En J. Jupp (Ed.), *Australian people: An encyclopedia of the nation, its people and their origins* (pp. 4-5). Oakleigh: Cambridge University Press.

Galeano Olivera, D. (2011). *El idioma y cultura guaraní en el Paraguay*. Rescatado de http//www.lulu.com.

García, J.E. (2004). La evolución de la psicología en el Paraguay: Una evaluación desde el modelo de Hiroshi Azuma. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación, Segunda Época, 6 (2),* 25-36.

García, J.E. (2009). Breve historia de la psicología en Paraguay. *Psicología para América Latina, 17,* Agosto.

García, J.E. (2012). El carácter nacional del paraguayo en la visión de Manuel Domínguez. *Revista Peruana de Psicología y Trabajo Social, 1 (1),* 143-162.

García, J.E. (2013). Historia y perspectivas de la psicología política en el Paraguay. *Les Cahiers de Psychologie Politique*, 22, enero.

García, J.E. (2014a). El pensamiento de Moisés Bertoni sobre el origen y la psicología de los indígenas guaraníes. *Psicologia em Pesquisa, 8 (1)*, 53-65.

García, J.E. (2014b). Publicaciones psicológicas en la *Revista del Instituto Paraguayo*. *Universitas Psychologica, 13 (5)*, 1815-1833.

García, J.E. (2014c). Eventos y protagonistas centrales para la historia de la psicología en el Paraguay. En G. Salas (Ed.), *Historias de la Psicología en América del Sur: Diálogos y perspectivas* (pp. 142-169). La Serena: Nueva Mirada Ediciones.

García, J.E. (2015a). De la paleoantropología a la psicología de los guaraníes en la obra de Moisés Bertoni. Manuscrito sometido a publicación.

García, J.E. (2016). Historia de la psicología en Asunción: Características y tendencias de su investigación. En R. Mardones Barrera (Ed.), *Historia local de la psicología. Discusiones teóricas, metodológicas y experiencias de investigación* (pp. 265-301). Santiago: RIL Editores/ Editorial Universidad Santo Tomás.

García, J.E. (2015c). Influencias de Hermann Schaaffhausen en Manuel Domínguez. Manuscrito sometido a publicación.

García, J.E. (2015d). La revista *Letras* y su contribución a la psicología en el Paraguay. Manuscrito sometido a publicación.

García, J.E. (2015e). Las brechas del pensamiento en la historia de la psicología. *Arandu-UTIC, Revista Científica Internacional, 2*(1), 29-73.

Goebel, T., Waters, M. R. y O'Rourke, D.H. (2008). The late Pleistocene dispersal of modern humans in the Americas. *Science, 319*(5869), 1497-1502.

Goerzen, H. y Salas, D. (2011). El sorprendente legado que nos dejó el sabio Moisés Bertoni: el Ka'a He'ê. *Memorias del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud, 9*(1), 60-63.

Gómez, L. (2009). *Iluminados y tránsfugas: Relatos de viajeros y ficciones nacionales en Argentina, Paraguay y Perú*. Madrid: Iberoamericana.

Griffith Taylor, T. (1921). The evolution and distribution of race, culture, and language. *Geographical Review, 11*, 54-119.

Griffith Taylor, T. (1937). *Environment, race, and migration*. Chicago: The University of Chicago Press.

Guevara, J. (1882). *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, Tomo Primero*. Buenos Aires: E. Ostwald.

Gundling, T. (2005). *First in line: Tracing our ape ancestry.* New Haven: Yale University Press.

Hall, D.A. (1997). Bering land bridge was open until 11.000 years ago. *Mammoth Trumpet, 12*(2), 3-4.

Hall, G.S. (1904). *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. New York: D. Appleton and Company.

Handro, W. y Ferreira, C.M. (1989). *Stevia rebaudiana* (Bert.) Bertoni: Production of natural sweeteners. En Y.P.S. Bajaj (Ed.), *Medicinal and Aromatic Plants II* (pp. 468-487). Berlin: Springer-Verlag.

Hawkins, M. (2007). *Social Darwinism in European and American thought, 1860-1945: Nature as model and nature as threat.* New York: Cambridge University Press.

Henke, W. (2007). Historical overview of paleoanthropological research. En W. Henke y I. Tattersall (Eds.), *Handbook of paleoanthropology Volume I: Methods and approaches* (pp. 1-56). Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag.

Hilgard, E.R., Leary, D.E. y McGuire, G.R. (1991). History of psychology: A survey and critical assessment. *Annual Review of Psychology, 42,* 79-107.

Holdstock, T.L. (2000). Re-examining psychology: Critical perspectives and African insights. London: Routledge.

Isenburg, T. (2013). Dal Ticino al Paraguai. Una conversazione con Danilo Baratti e Patrizia Candolfi (28 Giugno 2013). *Altre Modernità, 10-11*, 253-262.

Kim, U. y Park, Y.S. (2004). Indigenous psychologies. En C. Spielberger (Ed.), *Encyclopedia of applied psychology* (pp. 263-269). Oxford: Elsevier Academic Press.

Kim, U., Yang, K.S. y Hwang, K.K. (2006). Contributions to indigenous and cultural psychology. En U. Kim, K.S. Yang y K.K. Hwang (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* (pp. 3-25). New York: Springer.

King, W. (1864). The reputed fossil man of the Neanderthal. *Quarterly Journal of Science, 1*, 88-97.

Klein, R.G. (1999). *The human career: Human biological and cultural origins* (2º Ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2º Ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

La Comisión (1956). Origen de la obra. En M.S. Bertoni, *La civilización guaraní. Parte II: Religión y Moral. La religión guaraní. La moral guaraní. Psicología* (p. 9). Asunción: Indoamericana.

Livingstone, D.N. (2008). *Adam's ancestors: Race, religion, and the politics of human origins*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Llorente, J.A. (1822). *Colección de las obras del venerable Obispo de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos. Tomo primero*. París: En casa de Rosa, librero.

Lockwood, C. (2008). *The human story: Where we come from & how we evolved*. New York: Sterling Publishing.

Long, W. (2014). White psychologists only: The rise and fall of the Psychological Institute of the Republic of South Africa. *History of the Human Sciences, 27*(4), 139-154.

López-Muñoz, F. y Álamo, C. (2015). El poder de la serendipía en los albores de la psicofarmacología. *Revista de Historia de la Psicología, 36*(4), 7-24.

Madsen, D.B. (2004). Colonization of the Americas before the last glacial maximum: Issues and problems. En D.B. Madsen (Ed.), *Entering America. Northeast Asia and Beringia before the last glacial maximum* (pp. 1-26). Salt Lake City: University of Utah Press.

Mann, C.C. (2006). *1491: New revelations of the Americas before Columbus*. New York: Vintage.

Marcovitz, H. (2002). *Sir Ernest Shackleton and the struggle against Antarctica*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.

Marrero, A.R., Silva-Junior, W.A., Bravi, C.M., Hutz, M.H., Petzl-Erler, M.L., Ruiz-Linares, A., Salzano, F.M. y Bortolini, M.C. (2007).

Demographic and evolutionary trajectories of the Guarani and Kaingang natives of Brazil. *American Journal of Physical Anthropology, 132*(2), 301-310.

Marshall, P. (2008). *Demanding the impossible: A history of Anarchism*. London: Harper Perennial.

Massimi, M. (1995). Knowledge and practice of psychology in «civilization projects» directed at Brazilian Indians in the 17th, 18th and 19th centuries. *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología, 1*(1-2), 101-131.

Massimi, M. (2003). Representações acerca dos índios brasileiros em documentos jesuítas do século XVI. *Memoranum, 5*, 69-85.

Matson, R.G. (1997). The archaic origins of the Zuni: Preliminary explorations. En D.A. Gregory y D.R. Wilcox (Eds.), *Zuni origins: Toward a new synthesis of southwestern archaeology* (pp. 97-117). Tucson: The University of Arizona Press.

Matsumoto, D. y Juang, L. (2003). *Culture and Psychology* (3º Ed.). Belmont: Wadsworth.

McHenry, H.M. (2009). Human evolution. En M. Ruse y J. Travis (Eds.), *Evolution: The first four billion years* (pp. 256-280). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Melià, B. (2011). *Mundo guaraní*. Asunción: Banco Interamericano de Desarrollo.

Mora, F. y Cooney, J.W. (2009). *El Paraguay y Estados Unidos*. Asunción: Intercontinental.

Mota, C.G. y López, A. (2009). *Historia de Brasil: Una interpretación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

O'Neill, D. (2004). *The last giant of Beringia: The mystery of the Bering land bridge*. New York: Basic Books.

Ortiz, C. (1987). *Luis de Hoyos Sainz y la antropología española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Pääbo, S. (2014). *Neanderthal man: In search of lost genomes*. New York: Basic Books.

Palacios, A. (1999). *Introducción a la lengua y cultura guaraníes*. Valencia: Universitat de València.

Papini, M. (1987). The study of animal behavior in Argentina. En E. Tobach (Ed.), *Historical perspectives and the international status of comparative psychology* (pp. 173-181). Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Parodi, E.D. (1891). Programa. *Revista del Paraguay, 1*(1), 1-2.

Pärssinen, M. (2003). When did the Guarani expansion toward the Andean foothills begin? En M. Pärssinen y A. Korpisaari (Eds.), *Western Amazonia-Amazonia Ocidental: Multidisciplinary studies*

on ancient expansionistic movements, fortifications and sedentary life (pp. 73-96). Helsinki: Renvall Institute for Area and Cultural Studies, University of Helsinki.

Paul, D.B. (2003). Darwin, social Darwinism and eugenics. En J. Hodge y G. Radick (Eds.), *The Cambridge Companion to Darwin* (pp. 214-239). New York: Cambridge University Press.

Penkac, W.A. y Richter, D.K. (2004). *Friends and enemies in Penn's woods: Indians, colonists, and the racial construction of Pennsylvania*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Pielou, E.C. (1991). *After the ice age: The return of life to glaciated North America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pitulko, V.V., Tikhonov, A.N., Pavlova, E.Y., Nikolskiy, P.A., Kuper, K.E. y Polozov, R.N. (2016). Early human presence in the Arctic: Evidence from 45,000-year-old mammoth remains. *Science, 351*(6270), 260-263. doi: 10.1126/science.aad0554

Poortinga, Y.H. (1999). Different psychologies? *Applied Psychology: An international Review, 48*(4), 419-432.

Poortinga, Y.H. (2005). The globalization of indigenous psychologies. *Asian Journal of Social Psychology, 8*(1), 65-74.

Quarleli, L. (2014). Mestizaje, castas y razas en la literatura de viajes. De Félix de Azara a Alcide d'Orbigny (Río de la Plata, 1780-1830). *Prohistoria, 17*(22), 33-54.

Ramírez, N. y Gutiérrez, G. (2010). Félix de Azara: Observaciones conductuales en su viaje por el Virreinato del Río de la Plata. *Revista de Historia de la Psicología, 31*(4), 51-74.

Regal, B. (2009). *Pseudoscience: A critical encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-Clio.

Reid, R.G.B. (1994). Evolution of Evolutionism. En S.L. Macey (Ed.), *Encyclopedia of Time* (pp. 193-196). New York: Garland.

Richards, G. (1997). *«Race», Racism and Psychology: Towards a reflexive history*. London: Routledge.

Rightmire, G.P. y Lordkipanidze, D. (2009). Comparisons of early Pleistocene skulls from East Africa and the Georgian Caucasus: Evidence bearing on the origin and systematics of genus *Homo*. En F.E. Grine, J.G. Fleagle y R.E. Leakey (Eds.), *The first humans: Origin and early evolution of the genus* Homo (pp. 39-48). New York: Springer.

Sachs, P. (2015). Race relationships: Collegiality and demarcation in physical anthropology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences, 51*(3), 237-260.

Sala, A., Argüelles, C.F., Marino, M.E., Bobillo, C., Fenocchio, A. y Corachhipman, D. (2010). Genetic analysis of six communities of mbyá-guaraní inhabiting northeastern Argentina by means of

nuclear and mitochondrial polymorphic markers. *Human biology, 82*(4), 433-456.

Salum-Flecha, A. (2006). *Historia diplomática del Paraguay: De 1869 hasta nuestros días* (6º Ed.). Asunción: Intercontinental Editora.

Shipman, P. (2001). *The man who found the missing link: Eugène Dubois and his lifelong quest to prove Darwin right*. Cambridge: Harvard University Press.

Sinha, D. (1997). Indigenizing psychology. En J.W. Berry, Y.H. Poortinga y J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology. Volume 1: Theory and method* (2º Ed.) (pp. 129-169). Needham Heights: Allyn and Bacon.

Smith, L.T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London: Zed Books.

Stanford, D.J. y Bradley, B.A. (2012). *Across Atlantic ice: The origin of America's Clovis Culture*. Berkeley: University of California Press.

Stolley, K. (2013). *Domesticating Empire: Enlightenment in Spanish America*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Tattersall, I. (2009). Human origins: Out of Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 106*(38), 16018-16021.

Teo, T. (2005). *The critique of psychology: From Kant to postcolonial theory*. New York: Springer.

Triandis, H.C. y Suh, E.M. (2002). Cultural influences on personality. *Annual Review of Psychology, 53,* 133-160.

Turner, J.K. (1910). *Barbarous Mexico*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.

U.S. Department of State, Office of the historian (s/f). Charles Ames Washburn (1822-1889). Recuperado de https://history.state.gov/departmenthistory/people/washburn-charles-ames.

Valderrama, P. (1986). El carácter nacional y la psicología de los pueblos en América Latina. *Revista Latinoamericana de Psicología, 18*(1), 87-103.

Vidart, D. (1973). *10.000 años de prehistoria uruguaya*. Lugar de publicación no identificado: Fundación Editorial Unión del Magisterio.

Wallace IV, E.R. (2008).Historiography: Philosophy and methodology of history, with special emphasis on medicine and psychiatry; and an appendix on «Historiography» as the history of history. En E.R. Wallace, IV y J. Gach (Eds.), *History of Psychiatry and Medical Psychology* (pp. 3-115). New York: Springer.

Ward, C. (2004). *Anarchism: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.

Washburn, C.A. (1871). *The history of Paraguay, with notes of personal observations, and reminiscences of diplomacy under difficulties*. Boston: Lee and Shepard, Publishers.

Washburn, C.A. (1891). Historia del Paraguay con notas de observaciones personales y reminiscencias de algunas dificultades diplomáticas. *Revista del Paraguay, 1*(1), 3-24; *1*(2), 49-72; *1*(3), 103-114; *1*(4), 159-168; *1*(5), 205-220; *1*(6), 324-332; *1*(8), 349-361; *1*(9), 397-411; *1*(10), 453-463; *1*(11), 485-498; *1*(12), 560-573.

Webb, T.A. (2002). *Impassioned brothers: Ministers resident to France and Paraguay*. Lanham: University Press of America.

Whigham, T. (2010). *La Guerra de la Triple Alianza Volumen I: Causas e inicios del mayor conflicto bélico de América del Sur.* Asunción: Taurus.

Williams, G. (2014). Deconstructing pseudo-scientific anthropology: Anténor Firmin and the reconceptualization of African humanity. *The Journal of Pan African Studies, 7*(2), 9-33.

Wu, X., Schepartz, L.A. y Liu, W. (2010). A new *Homo erectus* (Zhoukoudian V) brain endocast from China. *Proceedings of the Royal Society B, 277*, 337-344.

Zhirov, N. (2001). *Atlantis. Atlantology: Basic Problems.* Honolulu: University Press of the Pacific.

Zubizarreta, C. (1961). *Cien vidas paraguayas.* Buenos Aires: Ediciones Nizza.

Crisis moral y discursos sobre la psicología del sujeto mapuche a inicios del siglo XX en Chile

Rodolfo E. Mardones Barrera
Universidad Austral de Chile, Valdivia.
Universidad Santo Tomás, Los Ángeles, Chile.

El presente capítulo analiza el libro *Psicolojía del pueblo araucano* escrito por Tomás Guevara y publicado en 1908. Esta publicación se enmarca en el contexto sociopolítico chileno en que se buscaba el progreso y desarrollo de la moral de la raza chilena, adoptando el higienismo como sustento científico y el patriotismo como motivación política. En este contexto se realiza un análisis histórico del discurso (Wodak, 2003), con el objetivo de develar las características psicológicas atribuidas al sujeto mapuche en el texto seleccionado en relación al contexto en el que se inserta. Para llevar a cabo el objetivo, se hace una revisión de la literatura en torno al tema, se exponen elementos conceptuales y se da cuenta de las estrategias metodológicas utilizadas.

De acuerdo a lo anterior, los primeros intereses abocados al estudio de los mapuches se pueden situar en la obra de gran circulación de Alonso de Ercilla titulada *La Araucana* (1574), en la que se describen las características principales que representarían al sujeto mapuche en los primeros años de colonización del extremo suroccidente de América Latina. De Ercilla (1574) presenta al mapuche ensalzando sus características guerreras (gente tan granada, soberbia, gallarda y belicosa), libre de sometimiento y dominio extranjero, pero también en un combate extendido contra la invasión española (Merino de Heredia, 1899). Posteriormente,

la ocupación de la Araucanía motivaría una serie de escritos de carácter descriptivo, alusivos al proceso. Una amplia bibliografía historiográfica da cuenta de los sucesos que destacan, en primera instancia, la relación entre colonizadores españoles y mapuches; y en segunda, entre el Estado chileno y mapuches. Lo anterior deja entrever la valentía y resistencia del mapuche, pero al mismo tiempo, las consecuencias para todo un pueblo, provocadas por los agentes externos mediante la sanguinaria acción militar (p.e. Bengoa, 1996; León, 2007; Pinto, 2003).

La inmersión de nuevos habitantes a la Araucanía, con los costos que eso significó, posibilitó el desarrollo de estudios abocados a conocer la cultura de los mapuches. José Toribio Medina hace una aproximación general en 1882 en su libro *Los aboríjenes de Chile* (Looser, 1931), lo cual sería profundizado por el programa de investigación (no ajeno a polémicas en años posteriores) de Tomás Guevara, establecido en la Araucanía a propósito de su rol de rector del Liceo de Temuco. Sus principales publicaciones, que circundan la primera década del siglo XX, fueron: *Costumbres judiciales i Enseñanza de los araucanos* (1904), *Psicolojía del pueblo araucano* (1908), *Folklore Araucano: Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas* (1911) y *Las últimas familias i costumbres araucanas* (1913). Estas obras aportan un importante marco de entendimiento de los mapuches de inicios del siglo XX por los sujetos chilenos o colonos inmersos en los territorios indígenas, incluso, vinculando a estudiantes a sus trabajos, como es el caso de Manuel Manquilef (1911a, 1911b).

Además de las investigaciones mencionadas, Ricardo Latcham se detiene a estudiar la organización social, las creencias religiosas (1924) y algunas prácticas artesanales (1928) de los mapuches. Asimismo, Wilhelm (1936) publica un estudio sobre su vida cotidiana y sus costumbres. Este grupo de investigaciones refleja el interés por comprender la «raza araucana» desde un particular esfuerzo diferenciador de la «raza chilena».

En relación a estudios contemporáneos, se evidencia que en el campo de las ciencias sociales, se han orientado de manera disciplinar

en estudios históricos, antropológicos, estudios de la comunicación, lingüísticos, estudios de la educación, geografía, estudios culturales, feminismo y psicología, entre otros. A continuación, se hace mención de algunos de ellos en los ámbitos disciplinarios mencionados.

En el campo de los estudios históricos se ha indagado ampliamente la colonización de los territorios mapuches (Téllez, Silva y Cantuarias, 2014), la formación del espacio de colonización agrícola capitalista (Inostroza, 2015), el diálogo fallido entre Estado y pueblo mapuche, punto en el que se advierte un enraizamiento en la formación misma del Estado chileno, promovido por una elite que construye una institucionalidad a su imagen y semejanza, ilusamente homogénea e invisibilizadora de las diferencias (Boitano, 2015; Pinto, 2003). Un caso ejemplificador se encuentra graficado por preceptores normalistas que habían accedido a la educación formal chilena, lo que permitió a estos sujetos legitimarse tanto al interior de la sociedad mapuche, como frente a distintos agentes del Estado (por ejemplo, Manuel Manquilef) (Ancan, 2014).

En el campo de los estudios históricos, Canales (2015, p. 2) plantea que: desde la década de 1980, los estudios fronterizos dirigidos por Sergio Villalobos y los estudios interétnicos liderados por Rolf Foester, Sonia Montencino y José Bengoa, fueron hilvanando un debate que de una u otra forma fue naturalizando la noción de mestizaje como punto clave en la discusión identitaria del país.

La discusión identitaria ha sido más ampliamente trabajada por la antropología, a lo cual se suman los estudios orientados a describir las prácticas culturales poscontacto (Campbell, 2015) y aspectos simbólicos y políticos propios de la cosmovisión mapuche (Mouilian y Garrido, 2015; Vera, 2014). Estos elementos también son trabajados en estudios en el campo de la educación mapuche e interculturalidad (Ibáñez-Salgado, 2015; Luna, 2015), profundizado en los conocimientos culturales de la educación familiar mapuche (Quintriqueo, Quilaqueo, Peña-Cortés y Muñoz, 2015), la acogida de la diversidad cultural por los profesores (Ibáñez-Salgado, 2015), los conocimientos que adquieren los profesores en servicio en sus establecimientos educacionales y el rol de las comunidades

en el proceso de educación intercultural bilingüe (Becerra-Lubies y Mayo, 2015), destacando transiciones curriculares innovadoras en educación intercultural (Forno y Soto, 2015).

En los estudios geográficos se describe el proceso migratorio mapuche en Chile y las modalidades de constitución de una territorialidad mapuche urbana (Sepúlveda y Zúñiga, 2015), se propone la visibilización de economías diversas y el postdesarrollo con aspectos de las ontologías mapuches (Palomino-Schalscha, 2015), cuestión profundizada por los estudios culturales, en donde además se propone caracterizar el movimiento mapuche y sus múltiples expresiones como una práctica de reconocimiento (Pineda, 2014). En este mismo sentido, los estudios feministas indagan el trato que las mujeres williche despliegan en sus relaciones con autoridades tradicionales y chilenas (Duquesnoy, 2015), e incluso se analizan las eventuales dificultades para la emergencia de un «feminismo mapuche» organizado en Chile y las contradicciones en la construcción de esta subjetividad.

Los estudios lingüísticos, por su parte, han detenido su atención en la interactividad lingüística entre el castellano y el mapudungun (Olate, Alonqueo y Caniguan, 2013), antecedentes sociolingüísticos sobre el estado del mapudungun en estas zonas rurales de contacto (Henríquez, 2014), el uso del mapudungun (Henríquez, 2014) y los vínculos entre fonemas y representaciones político-identitarias (Álvarez-Santullano, Forno y Risco, 2015).

Por otro lado, los estudios de la comunicación han abordado el discurso público mapuche (Carrasco, 1996, 1998, 2000, 2002, 2005; Otazo, 2002), la comunicación intercultural y la invisibilización de lo étnico (Del Valle, 2004a), la representación del mapuche en distintas fuentes escritas (Del Valle, 2004b; Del Valle y Mayorga, 2012), la estructura argumentativa del discurso jurídico en demandas de reivindicación territorial mapuche (Del Valle, 2000), la cobertura y tratamiento del discurso de fuentes en el «conflicto indígena mapuche» (Del Valle, 2005), los imaginarios sociales del mapuche en el discurso de la prensa (Mayorga, Nahuelpi y Nitrihual, 2013), entre otros.

Finalmente, en la psicología se reconocen trabajos que abordan el desarrollo de relaciones espaciales en niños, comparando mapuches y no mapuches (Alonqueo, Silva y Orellana, 2013) y el uso de marcos de referencia espacial en niños mapuches (Alonqueo y Silva, 2012). También, desde la psicología social se indagan las representaciones sociales, estereotipos y discriminación del mapuche (Merino, Quilaqueo y Saiz, 2008; Quilaqueo, Merino y Saiz, 2007; Saiz, Rapimán y Mladinic, 2008). Últimamente, la relación entre etnicidad e identidad social resulta también ser materia de interés (González y Haye, 2015).

Los antecedentes bibliográficos demuestran la vigencia de un masivo interés académico en el estudio de los sujetos mapuches, en donde, a diferencia de los estudios realizados a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, se estructuran temáticamente, sus objetivos son disciplinarios y sus resultados son acotados al campo específico del saber científico en el cual se insertan, situándose además en un espectro argumentativo que propone, por un lado, la integración e interculturalidad, y por otro, el reconocimiento cultural particular como alternativa a la modernidad homegenizante.

Elementos conceptuales: modernidad/colonialidad y psicología

Los elementos conceptuales de este estudio observan críticamente la mirada homogenizante de las fuentes descriptivas de la psicología del sujeto mapuche a fines del siglo XIX e inicios del XX, atribuyendo a esta aproximación una lógica colonial instalada a partir del siglo XVI. Esto se fundaría en la aplicación de dos fenómenos centrales: la desigualdad, que se opone al principio de equidad, y la exclusión, que niega el reconocimiento de la diferencia, «provocadas por las jerarquizaciones epistémicas, étnico-raciales, espirituales y de género que ha ido desplegando la modernidad» (Picas, 2011, p. 18). Ambos movimientos, con matices teóricos distintivos, han sido denunciados por otros autores que advierten la instalación de la hegemonía europea por medio de la colonización y sometimiento de los demás pueblos, imponiendo la modernidad como superación

histórica de las anteriores formas de vida (Castro-Gómez, 2000; Chakrabarty, 2000; Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2000; Quijano, 2007; Spivak, 2010; entre otros), provocando la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 2000). Se advierte que este ejercicio del poder colonial actúa como un dispositivo de violencia epistémica que constituiría al sujeto desde la objetividad (*hybris* del punto cero) eurocentrada (Castro-Gómez, 2000).

Según Danziger (1979), la psicología como disciplina moderna de las ciencias sociales, y originada socialmente, reconoce la validez y progreso del conocimiento por acumulación y sus teorías se destacan por una naturaleza ahistórica: insertándose como un campo de saber científico con pretensiones de universalidad en la comprensión de la psique y comportamiento de los sujetos. Martín-Baró (1986) advierte que la psicología latinoamericana hunde sus raíces en una historia de dependencia colonial, en donde muchas veces se presenta como «un instrumento más entre otros para moldear las mentes y un valioso aliado para tranquilizar conciencias al explicar las indudables ventajas de la zanahoria modernista y tecnológica» (p. 287).

En relación a lo anterior, se podría plantear que, como reconoce Ardila (2010) para el contexto latinoamericano, antes de la colonización europea de América existieron conceptos similares a los que hoy denominamos psicológicos, sin embargo, el estudio de estos resulta muy fragmentario, poco preciso y estereotipado. En los distintos países latinoamericanos hay estudios sistemáticos sobre las «psicologías indígenas» de América, y un gran interés en recuperar ideas que tenían los primitivos pobladores del continente acerca de asuntos tales como «la naturaleza humana, las relaciones entre las personas, la familia, la sexualidad, el desarrollo humano a lo largo de la vida, la forma en que aprendemos, cómo vemos el mundo, cómo pensamos, lo normal (o deseable) y lo anormal (o no deseable), y otros tópicos que hoy denominaremos psicológicos» (Ardila, 2010, p. 24).

Ardila (2010) se muestra desesperanzado respecto a la recuperación válida y confiable de la memoria histórica de los pueblos indígenas latinoamericanos, debido a que muchos de estos registros estarían sesgados por las ideas filosóficas previas.

Considerando lo anterior, el análisis de los estudios sistemáticos sobre las psicologías indígenas en Latinoamérica se podría asentar en una nueva lectura de los archivos producidos por las clases dominantes y elites académicas de la época. Tenti (2012) plantea que las voces subalternas también están subalternizadas en los documentos, atravesadas por relaciones de poder, por lo que es importante asumir como tarea visibilizar del documento de archivo, las voces silenciadas o las intenciones discursivas de los estudiosos de la época, en relación a su contexto histórico, sociopolítico, económico y cultural.

Esta propuesta profundiza en la politización de la historia y el rol de la subjetividad en el proceso de construcción de esta, cuestión central para una historia crítica de la psicología (Harris, 1997) y, al mismo tiempo, una aproximación discursiva al análisis y comprensión de documentos históricos.

Propuesta de análisis crítico del discurso histórico

En coherencia a los planteamientos teórico-conceptuales, este estudio abordará su objetivo desde una perspectiva discursiva. Esta ha sido utilizada para el caso de los estudios sobre los mapuches con modelos y orientaciones distintos (Del Valle, 2000, 2004a, 2004b, 2005; Del Valle y Mayorga, 2012; Mayorga, Nahuelpi y Nitrihual, 2013; Merino, Quilaqueo y Saiz, 2008), por lo que amerita una delimitación conceptual de la perspectiva discursiva asumida en esta indagación y las estrategias de análisis del corpus que se utilizará.

Siguiendo a Fairclough (2008), el discurso se entenderá como el uso lingüístico concebido como práctica social. El rol del discurso dentro de la sociedad y la cultura es entendido como históricamente variable, adquiriendo, en la sociedad moderna contemporánea, un rol esencial en la reproducción y en el cambio sociocultural (Fairclough, 1995). A partir de lo anterior, el análisis crítico del discurso (en adelante ACD) se presenta como una perspectiva teorética que versa sobre el lenguaje y, en un sentido más general, sobre la semiosis, mostrándose como un momento del proceso social material que precisa analizar estos elementos y sus formas de

inserción en otros análisis del proceso social de carácter más general (Fairclough, 2003). Según Wodak (2003), el ACD «no se ocupa de valorar lo que está bien o mal, sino que trata de hacer que esas opciones resultasen transparentes, justificando teoréticamente por qué determinadas interpretaciones de acontecimientos discursivos parecen más válidos que otros» (p. 104). Por lo tanto, el análisis crítico del discurso explorará el lenguaje en su relación con el poder y la ideología (Fairclough, 1995).

Desde esta perspectiva, cada evento discursivo, como instancia de uso lingüístico, tiene tres dimensiones o facetas (dimensiones del discurso): es un texto, es la instancia de una práctica discursiva que implica la producción y la interpretación del texto, y es parte de una práctica social (Fairclough, 2008). Siguiendo a Fairclough, Stecher (2010) plantea que cada dimensión del discurso se operativiza en dimensiones de análisis del discurso. La dimensión textual propone una descripción (análisis lingüístico) sobre la pregunta ¿qué sentidos (identidades, acciones, representaciones) moviliza el texto a partir de su particular organización lingüística?; la dimensión práctica discursiva avanza a la interpretación (análisis intertextual) preguntándose ¿a partir de la movilización de qué recursos discursivos (estilos, géneros y discursos de un orden del discurso) el texto ha sido producido?, y, finalmente, la dimensión práctica social requiere de la explicación (análisis social): ¿de qué forma el texto está condicionado por la situación, la institución y la estructura social de la que es parte?, y ¿cómo contribuye, a partir del poder constitutivo de los sentidos que moviliza, a producir el orden social, sosteniendo o socavando las relaciones de dominación en un particular dominio social?

Las orientaciones realizadas por Fairclough (1995) son recogidas por Wodak (2003) para plantear una propuesta analítica-discursiva del discurso histórico. El enfoque histórico del discurso también considera que tanto el lenguaje escrito como el hablado crean una forma de práctica social (Wodak, 2003, p. 104). Los discursos, en tanto que prácticas sociales lingüísticas, pueden considerarse como elementos que constituyen prácticas sociales discursivas y no discursivas y, al mismo tiempo, como elementos constituidos en ellas (Wodak, 2003, p. 5).

A partir de Wodak (2003), recogemos que los elementos que se deben considerar en este análisis del discurso son: contenidos específicos o temas, contexto histórico del texto y estrategias discursivas (referencia, predicación, argumentación, puesta en perspectiva e intensificación-atenuación). Considerando lo propuesto por los autores, el plan de análisis del discurso histórico se presenta en la tabla 1.

Tabla 1
Plan de análisis: estrategias discursivas

Elementos de análisis	Estrategia de análisis	Objetivos de análisis	Instrumentos
Estrategias discursivas	Referencia o modos de nombrar	Construcción de grupos internos y externos.	Categorización de la presencia, metáforas y metonimias biológicas, naturalizadoras y desnaturalizantes.
	Predicación	Etiquetado de los actores sociales de forma más o menos positiva o negativa, más o menos desaprobadora o apreciativa.	Atribuciones estereotípicas y valorativas de los rasgos negativos o positivos, predicados implícitos o explícitos.
	Argumentación	Justificación de las atribuciones positivas o negativas.	Topoi utilizado para justificar la inclusión o la exclusión política, la discriminación o el trato preferente.
	Puesta en perspectiva, enmarcado o representación del discurso	Expresión de la implicación, ubicación del punto de vista del que habla.	Comunicación, descripción, narración o cita de acontecimientos o afirmaciones (discriminatorias).
	Intensificación, atenuación	Modificación de la posición epistémica de una proposición.	Intensificación o atenuación de la fuerza ilucucionaria de las afirmaciones (discriminatorias).

Fuente: basado en Wodak (2003, p. 114).

En primera instancia, se establecen las características del corpus, su contexto y los temas tratados. Luego se profundiza en el contexto histórico, estableciendo vínculos de interdiscursividad e intertextualidad con el texto analizado (textos sobre temas similares, textos con argumentos similares, macrotemas, ámbitos de acción), posteriormente se identifican y analizan las prácticas discursivas mediante la formulación de preguntas indagatorias precisas sobre la base de los objetivos de análisis para, finalmente, obtener categorías lingüísticas que son aplicadas de forma secuencial al texto.

Siguiendo a Wodak (2003), las preguntas orientadoras serán: ¿cuáles son los contenidos específicos o temas en torno a la psicología del sujeto mapuche?, ¿de qué modo se nombra a los sujetos mapuches y de qué modo se hace referencia a ellos?, ¿qué rasgos, características, cualidades y particularidades psicológicas se les atribuyen?, ¿por medio de qué argumentos y de qué esquemas argumentativos trata el autor inmerso en su época, la discriminación, la supresión y la explotación de otros?, ¿desde qué perspectiva o puntos de vista se expresan estas etiquetas, atribuciones y argumentos?, ¿se articulan abiertamente las respectivas afirmaciones?, ¿resultan intensificadas o atenuadas? Finalmente, se interpretan los significados que resultan del análisis en vinculación con el contexto del texto específico.

Corpus y su contexto en la obra del autor

Recogiendo los antecedentes bibliográficos que dan cuenta de la vigencia de los estudios sobre la construcción del sujeto mapuche, resulta importante establecer una relación entre los primeros estudios sobre el sujeto indígena de la primera década del siglo XX y los estudios contemporáneos, siendo estos últimos un marco de referencia con implicancias epistémicas y metodológicas para el estudio del pasado al presentarse como discursos prácticos. Considerando esto, se propone iniciar una indagación en torno a las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena, las cuales se encuentran implícitamente descritas en algunas publicaciones de inicios del siglo XX y explícitamente tratadas en el libro de Tomás Guevara, *Psicolojía del pueblo araucano* (1908). Sin perder de vista

la tensión entre las fuentes del pasado y los discursos prácticos como marcos de referencia del presente, se procura evitar una crónica estrictamente whiggista o presentista de las temáticas psicológicas tratadas en el libro (Mardones, Fierro y Salas, 2016), mediante la contextualización del corpus seleccionado en la época de publicación, para luego analizar las dimensiones discursivas.

El libro *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908) es firmado por su autor en su rol de «rector del liceo de Temuco» debido a que llega a la ciudad a cumplir actividades propias de la instrucción a niños y jóvenes mapuches, luego de haber sido un soldado combatiente en la guerra del Pacífico entre Chile y la alianza Perú-Bolivia. Aunque no se reconoce en la autoría del libro, algunos de los contenidos fueron aportados directamente por Manuel Manquilef (1911a). De origen mapuche, Manquilef se proyectó como uno de los líderes intelectuales de inicios de 1910, que por acceder a la educación consiguió el reconocimiento parcial del Estado y sus comunidades (Ancan, 2014).

El texto se estructura en diecinueve capítulos y una advertencia inicial. El primer capítulo trata del «medio natural i social», el segundo sobre el «réjimen doméstico», el tercero sobre «medios de existencia» y el cuarto sobre «la vida en familia». El quinto capítulo habla de la «modalidad guerrera», el sexto sobre los «rasgos étnicos», el séptimo capítulo sobre «régimen de propiedad», el octavo del «derecho consuetudinario». Mientras que el noveno habla acerca «hechos criminosos i penas» y el décimo de «el tabú o la moral negativa». Los siguientes cinco capítulos hablan de «la magia», «representación colectiva i de la muerte», «el culto de los espiritus», «concepciones míticas» y «cuentos míticos». Posteriormente, el autor se centra con mayor atención en cuestiones explícitamente psicológicas, tratando en el capítulo dieciséis «la intelijencia», en el capítulo dieciocho la «voluntad y carácter» y en el diecinueve la «asimilación (de la educación)». Como se expondrá en el apartado siguiente, algunos de estos temas fueron de gran relevancia para la problematización del proyecto nacional chileno y su raza.

Cuestión social y crisis moral en Chile

Los elementos de contexto se sustentan en fuentes producidas entre las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, estas se presentan recurriendo a abundantes citas textuales, directamente extraídas de las fuentes de la época, con el fin de entregar al lector una noción lo más transparente posible del contexto en que se inserta el libro *Psicolojía del pueblo araucano* de Tomás Guevara (1908).

El período de selección de las fuentes para dar cuenta del contexto se justifica en que en el siglo XX, Chile se vio marcado por una serie de eventos arrastrados del último cuarto del siglo XIX, caracterizados por las consecuencias de la industrialización de las ciudades y el fenómeno de migración campo-ciudad, décadas en las cuales el país proyectaba su desarrollo económico en la exportación de recursos naturales y promovía una incipiente industrialización (Leyton, 2008). En este período (1880-1920) se advierte la denominada «cuestión social» como una época de dolencias colectivas y un proceso muy lento de toma de conciencia de la población de sus condiciones de vida (Grez, 1995).

Orrego Luco (1884) atribuye las condiciones de vida del proletariado a las consecuencias generadas en el antiguo inquilinaje, caracterizado por duras tareas y extensas jornadas de trabajo, generando una raza vagabunda en búsqueda de mejores condiciones de vida:

> (…) la masa de población que recorre nuestros campos y nos presenta con todos sus peligros el gravísimo problema del proletariado, es una consecuencia del antiguo inquilinaje. El peón nómade ha salido de los ranchos; es el hijo del inquilino que va a rodar tierras en busca de trabajo y de condiciones de vida menos duras que las que encuentra al lado de sus padres (Orrego Luco, 1884, p. 39).

En el mundo rural, las prácticas del hacendado seguían una estricta división del trabajo propias de las haciendas de la época: preparación del campo, ganadería, siembra y administración (Balmaceda, 1875).

> Todos los días no festivos i antes de amanecer, el mayordomo tocará treinta campanas para despertar a los peones i llamarlos al trabajo. Antes que salga el sol se ocupará en entregar a los zota-mayordomos las herramientas i aperos que cada trabajo exije, las raciones de almuerzo y comida de los trabajadores. Los peones se ocuparán desde el amanecer hasta que salga el sol en dar de comer i beber a los animales con que se va a trabajar (Balmaceda, 1875, p. 119).

En la cita anterior, Balmaceda (1875) grafica con detalle un cuadro de la vida en la hacienda. Sin embargo, esta cotidianidad encerraba una serie de hechos que fueron problematizados y reprobados por los cuestionamientos intelectuales de la época.

> (…) ahora preguntamos si es posible dejar que se desenvuelva tranquilamente una situación social en que el inquilinaje es un ideal; en que la emigración y la muerte de los párvulos no son dos males deplorables bajo todos sus aspectos; en que las mujeres predominan sobre los hombres por su numero; en que el estado civil desaparece de los campos. No hemos querido atenuar en lo más mínimo los colores sombríos de este cuadro, porque creemos necesario contemplarlo en su deplorable y vergonzosa desnudez, para que sacuda con fuerza la atención é inspire la energía necesaria para hacerlo desaparecer de nuestra vista (Orrego Luco, 1884, p. 45).

En una completa problematización de las condiciones de vida en la hacienda y en la ciudad, tempranamente industrializada, se interpela al Estado para asegurar la vida y otorgar bienestar a los compatriotas:

> Necesitamos, pues, intervenir para ayudar con mano vigorosa el establecimiento de nuevas condiciones económicas y nuevas condiciones morales que nos saquen de la atmosfera en que las bajas capas sociales ahora se sienten asfixiar. Necesitamos levantar el salario, y eso sólo se puede conseguir fomentando resueltamente el desarrollo industrial de este país; levantando la industria, protegiendo la industria; renunciando abierta y claramente á las pequeñas ventajas de la competencia extranjera que destruyen las pequeñas industrias nacionales, y que estamos pagando con el bienestar y la vida de nuestros compatriotas (Orrego Luco, 1884, p. 46).

Ante el diagnóstico que plantea Orrego Luco (1884), se propone que «la cuestión social en Chile es más grave que en otros países» (Concha, 1918, p. 157), debido a la injusticia mantenida por la aristocracia con impactos en la democracia.

> (…) somos un pueblo de gran democracia política y a la vez de gran oligarquía y aristocracia social. Y esa democracia o pueblo, tomada en su conjunto, carece casi por completo de los elementos que dan consistencia y solidez a la masa popular en una sana y ordenada democracia (Concha, 1918, p. 157).

Esta carencia de elementos de la masa popular es descrita por Mac-Iver (1900) como una crisis moral compartida transversalmente por la raza chilena, la cual estancaría el progreso y produciría malestar:

> Voi a hablarles sobre algunos aspectos de la crisis moral que atravesamos; pues yo creo que ella existe, i en mayor grado i con caracteres mas perniciosos para el progreso de Chile que la dura y prolongada crisis económica que todos palpan. Me parece que no somos felices; se nota un malestar que no es de cierta clase de personas ni de ciertas rejiones del país, sino de todo el país i de la generalidad de los que lo habitan. La holgura antigua se ha trocado en estrechez, la energía para la lucha de la vida en laxitud, la confianza en temor, las expectativas en decepciones. El presente no es satisfactorio i el porvenir aparece entre sombras que producen la intranquilidad (Mac-Iver, 1900, p. 5).

Se valora y reconoce el rol protagónico de las generaciones fundantes de la república, sin embargo se advierte una falta de moralidad pública en la población criolla: «Hemos tenido muchos hombres de la pasada generación de nombradía americana i aun europea, i me parece que nadie se ofenderá si digo que no acontece lo mismo en la jerarquía actual» (Mac-Iver, 1900, p. 9).

> (…) hablo de la moralidad que consiste en el cumplimiento de su deber i de sus obligaciones por los poderes públicos i los magistrados, en el leal i completo desempeño de la función que les atribuye la carta fundamental i las leyes, en el ejercicio

> de los cargos i empleos, teniendo en vista el bien general i no intereses i fines de otro jénero (Mac-Iver, 1900, p. 16).

Se espera una moralidad pública que entregue eficacia y vigor a la función del Estado. «Es esa moralidad, esa alta moralidad, hija de la educación intelectual i hermana del patriotismo, elemento primero del desarrollo social i del progreso de los pueblos» (Mac-Iver, 1900, p. 17).

> (...) entre los elementos de progreso de una sociedad pocos hai superiores a la enerjia para el trabajo i al espíritu de empresa. Uno i otro se desarrollan con la educación y el ejemplo, i con el ejercicio, que es la jimnacia que los afirma i fortifica. Esa ha sido la principal fuerza del pueblo inglés y del pueblo americano i, en general, del europeo del occidente (Mac-Iver, 1900, p. 10).

Tomando como referencia a Estados Unidos y Europa, el autor expresa su confianza en el progreso del país: «Tengo fé en los destinos de mi país i confío en que las virtudes públicas que lo engrandecieron volverán a brillar con su antiguo esplendor» (Mac-Iver, 1900, p. 29), atribuyendo a la educación la función protagónica para la superación de la crisis moral diagnosticada.

> (...) pienso que no hai negocio público en Chile mas trascendental que este de la educación de las masas populares. Es redimirlas de los vicios que las degradan i debilitan i de la pobreza que las esclaviza, i es la incorporación en los elementos de desarrollo del país de una fuerza de valor incalculable (Mac-Iver, 1900, p. 8).

La escuela pública se presenta como una posibilidad de asistencia social a las clases populares en precarias condiciones de vida e inmersos en el duro trabajo industrial:

> En nuestro país las personas acomodadas, con raras excepciones, no envían sus hijos a la escuela fiscal, i de ahí que la inmensa mayoría de la población escolar, esta formada por los hijos de la clase proletaria. Jeneralmente desde edad mui temprana las madres llevan sus hijos a la escuela, i esto

> es para la familia una espacie de alivio en el cuidado de los niños (Díaz, 1906, p. 3).

El cuidado de los niños no solo abarca su estancia en la escuela para que la familia pueda trabajar, sino que también una posibilidad de mejorar su estado de salud y principalmente, a juicio de los autores, su deficiente estado moral.

> Muchísimos de los niños que asisten a nuestras escuelas se ven pálidos, flacos, demacrados, con la piel seca i casi siempre padecen de pereza habitual. La alimentación insuficiente, ya sea por escasez o mala calidad de las sustancias alimenticias, agregado a la falta de abrigo, al mal aire que respiran (…), todos en el mas completo abandono e indolencia. Ademas de esto, podemos observar que dicho estado físico marcha aunado con el estado moral de los niños, que son testigos de escenas que están en pugna con las buenas costumbres (Díaz, 1906, p. 5).

Por otro lado, Tancredo Pinochet (1909) en el prólogo de su libro *La conquista de Chile en el siglo XX* expone:

> (…) nuestro país va a cumplir cien años de vida independiente, va a ser luego un adulto mayor de edad. Su existencia se ha deslizado hasta ahora como la de un muchacho varonil, inquieto, valiente i jeneroso. Todavía no ha tomado bien en serio la vida i no ha pensado casi nada para el mañana. Pero ya le llega la hora de que se recoja por un momento a meditar los graves problemas que tiene que resolver. Presento en este libro uno de esos problemas, uno de los que más afectan a su nombre, a su porvenir i acaso a su existencia misma. Espero que le dediquemos la atención i el patriotismo que son necesarios para darle solución.

Tancredo Pinochet (1909) aborda lo que él denomina el individualismo nacional ahondando en el factor económico de la vida y las posibilidades de desarrollo económico del país. Adentrándose en el desarrollo económico del país, describe con especial motivación la necesidad de explotar y exportar la riqueza natural, lo cual se facilitaría por las condiciones geográficas del país.

> (...) nosotros [Chile] debemos esportar nuestra riqueza nacional, inmensamente mayor que la del salitre, debemos esportar nuestras caídas de agua, transformadas en mil variadas manufacturas que estén llamadas a dar trabajo, ciencia i progreso a los ciudadanos chilenos. Con verdadera capacidad en sus habitantes, en el suelo que es todo costa i donde es fácil lanzar de la falda de la montaña a bordo de un buque todas las manufacturas, con fuerza motriz regalada por la naturaleza, no cabe duda de que Chile está llamado a producir cuanto la industria humana es capaz de elaborar (Pinochet, 1909, p. 241).

Es anhelo de Tancredo Pinochet (1909) que, como programa para el siglo XX, Chile se convierta en una poderosa nación industrial, en la factoría de Hispanoamérica, planteando que:

> (...) la conquista de Chile en el siglo XX sea conseguir que los chilenos hagamos producir el máximum a las riquezas naturales de nuestro país i velar porque esas riquezas sean patrimonio de los chilenos para que signifiquen verdadero factor de progreso intelectual i moral de la raza chilena (Pinochet, 1909, p. 242).

Este progreso moral de la raza chilena, emparejado con el progreso económico, tendría intenciones expansivas sobre nuevos territorios, lo cual es planteado como parte del acontecer de las fuerzas naturales (Pinochet, 1909).

Sumado a lo anterior, Valdés (1910) describe y analiza la crisis moral en distintos ámbitos de la vida nacional, deteniéndose en lo que el conceptualiza como «los males» en el orden económico, político, administrativo, en la instrucción, en las instituciones armadas, en los servicios públicos y en el orden social, sugiriendo reformas sustanciales para cada ámbito. En el ámbito político, sugiere la modificación de la constitución y las leyes; en lo económico, el abaratamiento de la vida y el resurgimiento de las industrias; en el orden administrativo, la revisión de los sueldos; en el orden educacional, la reorganización de la educación primaria, secundaria, especial y superior, reglamentación de la educación privada y una reorganización del Ejército y la Armada; y finalmente, en el

ámbito social, sugiere una separación del Estado con la Iglesia y una legislación obrera.

> (...) ya hemos oído voces audaces levantarse en ocasiones solemnes para declamar contra los que nos negamos a reconocer que vivimos en el mejor de los mundos; i hasta un pensador sincero y talentoso, influido acaso por el ambiente, ha negado la existencia de una crisis moral. La censura de aquellos queda contestada con hacer notar que viene de los turiferarios de la oligarquía (Valdés, 1910, p. 243).

La cuestión de la crisis social también motiva a centrar la atención en la «raza chilena». Palacios (1918), en su libro *Raza chilena: Libro escrito por un chileno y para los chilenos* publicado en 1904, se detiene a analizar los orígenes de la «sangre chilena», en tanto raza mestiza, su lengua, criminalidad y moralidad, e incluso desarrolla algunos rasgos de la psicología del chileno y características de los indígenas chilenos, no con la profundidad lograda por Guevara (1904), pero en una lógica similar, transitando de la figura del indígena primitivo al chileno civilizado con mayor desarrollo moral.

La central atención al progreso y el desarrollo moral de la raza chilena promueven la preocupación generalizada por atender, con acciones concretas, a grupos de la población: alcohólicos, embarazadas y especialmente niños y niñas. En la segunda mitad de la década de 1920, Isauro Torres (1926) demuestra la preocupación por el cuidado infantil desde el embarazo a la crianza, deteniéndose en la alimentación y los cuidados que se deberían tener en las distintas etapas de desarrollo de la niñez. Cuestión que es reforzada por Gajardo (1929), desde un punto de vista legal, refiriéndose a la protección de los niños y niñas que se encontraban en un contexto de amenaza constante. Ante esta situación se expone la interfaz entre psicología, servicio social, educación y derecho penal. Ambas publicaciones dan cuenta de un naciente interés de medidas proteccionistas hacia la población chilena, en donde el Estado comienza a asumir responsabilidades que los gobiernos conservadores oligárquicos no habían atendido.

Ocupación de la Araucanía y lugar del sujeto mapuche en la crisis moral chilena

En el contexto histórico presentado en los párrafos anteriores, a pesar de las diferencias entre los autores, coinciden en una «cuestión social» que reflejaba la injusticia y las precarias condiciones de vida de la población, y de una crisis moral de la denominada «raza chilena». En este período solo en algunas referencias parciales se les da lugar a pueblos autóctonos como base de la raza chilena (Palacios, 1918).

Posterior al fracaso de la evangelización como estrategia de control del territorio y las numerosas campañas españolas, Bengoa (1996) destaca que la relación con el Chile independiente se dio principalmente en un lenguaje bélico, en donde el Estado chileno ejerció una presión sobre las tierras mapuches, constituyéndolo como un enemigo interno. La expansión de la agricultura del centro del país, la venta de tierras indígenas y la legislación sobre las tierras mapuches dan cuenta de una tensión en la que el Estado requería el dominio y control de los territorios de la Araucanía. Una serie de enfrentamientos producto de estrategias ejecutadas por el Ejército chileno, develaron masacres sustentadas en intereses económicos que no dejarían de provocar la resistencia del pueblo mapuche.

> (...) como el hombre civilizado tiene la necesidad cada día mayor de terrenos para ocupar, va siempre buscando nuevos espacios donde establecerse i desarrollarse. Pero como sucede que el planeta está íntegramente esplorado e inventariado ya no hai continentes ni islas desiertas; solo hai territorios mas o ménos ocupados por una población mas o ménos bien dotada i mas o ménos bien organizada. De aquí procede la dirección natural de las corrientes humanas, cuyo impulso, como todas las fuerzas naturales, toma la dirección de menos resistencia. Cuando dos pueblos, uno altamente organizado i otro de organización inferior o rudimentaria, se encuentran, nos dice, el resultado no es dudoso: el primero desposee al segundo, porque el derecho de anterior ocupante desaparece delante del derecho de superior esplotante. Según Mahan, discutir sobre la moralidad de los fenómenos que se desarrollan de acuerdo con este principio, es como discutir sobre la moralidad de un terremoto (Pinochet, 1909, p. 9)

A pesar de la naturalización con que Pinochet (1909) plantea la ocupación de tierras araucanas y la posición de poder del chileno sobre el mapuche, «existió resistencia por parte de los autóctonos, lo cual motivó emitir nuevas ideas o proyectar nuevos planes para la ocupación de Arauco» (Cornelio Saavedra, 1870, p. 3).

> Durante el periodo de nuestra independencia nada se pudo hacer para adelantar la conquista de Arauco. Se mantuvo con mas o ménos regularidad la línea del Bio bio, que separaba nuestras posiciones de las de los bárbaros. Mas tarde, bajo el gobierno del señor don Manuel Montt, los araucanos invadieron muchos territorios i fue necesario reprimir sus avances i pensar seriamente en quitar a la barbarie esos campos para entregarlos a la civilización (Vera, 1905, p. 5).

La representación del mapuche como un «bárbaro» peligroso, motiva la necesidad de protección del desarrollo económico en la Araucanía, por lo que el Estado chileno opta por la represión militar de sus habitantes para resguardar la seguridad de los conquistadores y sus intereses.

> La alarma i el estado de inquietud en el que han quedado las poblaciones de la frontera a consecuencia de la rebelión i de las hostilidades i depredaciones cometidas últimamente por las tribus indijenas, ponen al Gobierno en la necesidad de atender oportunamente el bienestar i la tranquilidad de aquellos habitantes, dándoles la debida seguridad en sus personas e intereses para que, entregándose con confianza al trabajo i al desarrollo de la industria en esa parte del territorio, continúe fomentándose la población sin temor de nuevos trastornos e inquietudes. Para conseguir este objetivo i someter las tribus rebeldes a las autoridades constitucionales, el Gobierno ha sido autorizado por el Congreso para aumentar la fuerza del ejercito i interpretar las obras militares que sean necesarias (Pinto, 1869, p. 3).

Para Vicuña Mackena (1868), la «cuestión de Arauco» sería un fantasma sangriento que acompaña tres siglos de la historia de Chile, asumiendo la idea de Chile desde la conquista española, como «una quimera tan caprichosa como funesta» (Vicuña Mackena, 1868, p. 1),

defendiendo una forma de conquista, a su juicio, efectiva y en la senda de la paz, con soldados responsables en la efectividad de esta tarea.

> Bajo estos conceptos e inducciones, que creo las mas razonables i autorizadas, me ha visto la cámara empeñado en sostener que acaso un aparato considerable de fuerzas consigna amedrentar al indio i traerlo a la paz i a la sumisión, sin derramamiento de sangre, como tantas otras veces ha sucedido, a pesar del fatal sistema de debilidad militar perpetuado en la frontera. Es este el jenero de conquista que yo anhelo, no el del exterminio, lo que talvez vendría a ser el resultado de una guerra prolongada i sin recursos. Una vez sometido el indio a la senda de la paz, la cuestion quedaría terminada para siempre, pues no debemos suponer que el gobierno volviese a cometer el error secular de dejar al indio sus medios de agresión, es decir, sus armas, sus caballos i sobre todo, su actual organización militar que les permite formar en línea de batalla todas sus fuerzas en el espacio de unas pocas horas (Vicuña Mackenna, 1868, p. 17).

León (2007) plantea que «la primera fase del proceso de transformación de la Araucanía, desde un espacio tribal a una región controlada por el Estado, concluyó a comienzos de la década de 1930» (p. 337), con lo anterior describe el proceso de modernización de estos nuevos territorios como una transición tensa y ambigua. En este proceso de ocupación de territorios y control estatal se inserta el texto analizado, representando parte del discurso de la época en torno al indígena.

Este período, a nuestro juicio, es fundante de la construcción social del sujeto mapuche y sus consecuencias serían funestas en las prácticas sociales de la época, incluso marcando pautas para prácticas sociales contemporáneas. Pinto (2003) plantea que la relación de la sociedad indígena mapuche y la sociedad no indígena se da alejada de las intenciones desarrollistas iniciales:

> Chile transitó en el siglo XX por caminos que nada tenían que ver con los supuestos que recomendaron la ocupación de la Araucanía, obligándola a transitar por caminos no previstos. Nuestra región quedó expuesta, así, a una situación de extrema precariedad y vulnerabilidad, que se

> refleja en los conflictos que se han desatado en los últimos años con el pueblo mapuche y los indicadores sociales de extrema pobreza (Pinto, 2003, p. 287).

Análisis de las estrategias discursivas

a. Referencia o modos de nombrar al sujeto mapuche

Las referencias o modos de nombrar al sujeto mapuche en el texto se construyen como un grupo externo que categoriza la presencia a base de categorías temáticas naturalizadoras, tales como: primitivo, bárbaro, indio, raza inferior, guerrero y religioso, las cuales se exponen en la tabla 2.

Tabla 2
Referencia o modos de nombrar al sujeto mapuche

	Referencia	Categorización de la presencia
Sujeto mapuche	Primitivo	Primitivas agrupaciones patriarcales Instrumentos primitivos de labranza
	Bárbaro	Bestialidad Poligamia
	Indio	Capacidad de asimilación intelectual del indio
	Raza inferior	Razas inferiores
	Guerrero	Práctica guerrera de los araucanos
	Religioso	Machi antiguo Adivinos Curandero primitivo

Fuente: elaboración sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

b. Referencia o modos de nombrar las características psicológicas del sujeto mapuche

Las referencias o modos de nombrar las características psicológicas del sujeto mapuche se presentan en las categorías temáticas de personalidad, alma, inteligencia, sentimientos y pasiones, sentimientos con otros, voluntad y carácter (tabla 3). Categorizando la

presencia por medio de metáforas, metonimias biológicas, espirituales y culturales, naturalizadoras de las características psicológicas expuestas como inferiores.

Tabla 3
Referencia o modos de nombrar las características psicológicas del sujeto mapuche

	Referencia	Categorización de la presencia
Características psicológicas	Personalidad	Personalidad del grupo Personalidad del padre de familia
	Alma	Concepto de alma de los araucanos Rasgos concordantes a los mitos araucanos
	La inteligencia	Deficiencia psíquica La atención La curiosidad La abstracción La memoria La imaginación Estabilidad La capacidad de asimilación intelectual del indio
	Sentimientos y pasiones	El pudor Psicología del miedo a las armas de fuego El valor La crueldad El espíritu de rebeldía La venganza y el talión Sentimiento de pudor Simpatía personal y amistosa Amor Amor propio Tenacidad en el sentimiento Pasión del odio La venganza
	Sentimientos con otros	Amor en la familia Sentimiento paterno para los hijos El sentimiento de la comunidad Deslealtad al jefe Abuso de confianzas, deudas e injurias Los habladores
	Voluntad y carácter	Tendencias irreflexivas y mudables El carácter araucano

Fuente: elaboración propia sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

c. Etiquetado de los actores

El etiquetado de los sujetos mapuches es en su mayoría de carácter negativo y desaprobador, realizando atribuciones estereotípicas y valorativas de sus rasgos (implícitas y explícitas). Las categorías de etiquetado identificadas en el texto son: primitivos, bárbaros, raza inferior, indio, guerrero, religioso, deficiente psíquico, no educado, desleal, alcohólico, flojo, obrero-comerciante y propietario.

Tabla 4
Etiquetado del sujeto mapuche

Etiquetado	Temática explícita en el texto
Primitivos	Totemismo Agrupaciones patriarcales Civilización primitiva
Bárbaros	Bestialidad Robo Adulterio Homicidio Aborto
Raza inferior	Razas inferiores Mujer inferior
Indio	Indígena No civilizado
Guerrero	Práctica guerrera de los araucanos Espíritu de rebeldía
Religioso	Hechicería Magia araucana Culto a los espíritus Concepciones míticas
Deficiente psíquico	Deficiencia psíquica La capacidad de asimilación intelectual del indio Vida patológica Causa de la deficiencia psíquica Uniformidad de caracteres psíquicos
No educado	Tendencias irreflexivas y mudables Cómo acepta el mapuche la educación
Desleal	Deslealtad al jefe
Alcohólico	La embriaguez La bebida

Flojo	Deficiencia de actividad
Obrero-comerciante	Evolución del comercio indígena Textil Platería Obrero
Propietario	Régimen legal en vigencia de la propiedad indígena Agricultura

Fuente: elaboración propia sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

d. Argumentación

Siguiendo a Wodak (2003), la presentación de las atribuciones estereotípicas realizadas en el texto son justificadas por *topoi* (topos), los cuales se entienden como elementos de la argumentación que forman parte de las premisas obligatorias, ya tengan estas un carácter explícito o se identifiquen por medio de la inferencia. Tomando como referencia el listado de *topoi* expuesto por Wodak (2003, p. 116), se identifican en el texto: los *topoi* de definición, cultura, carga o lastrado, peligro o amenaza, y el de economía, los cuales se asocian al nombramiento y etiquetado estereotípico en torno al sujeto mapuche (tabla 5).

Tabla 5
Topos de argumentación

Topos de inclusión/exclusión	Etiquetado de actores
Definición, interpretación de nombres	Primitivo, indios, bárbaros, raza inferior
Cultura	Deficiente psíquico, religioso, flojo
Carga o lastrado	Alcohólico, no educado
Peligro o amenaza	Guerrero, desleal, bárbaro
Economía	Propietario, obrero-comerciante, obrero

Fuente: elaboración propia sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

Topos de definición o interpretación de nombres: este se trata de que si una acción o una persona (o grupo) recibe el nombre o es designado de una forma particular, la acción o persona posee o debería poseer las cualidades, rasgos o atributos contenidos en el significado (Wodak, 2003). En este caso, el sujeto mapuche es designado como primitivo, indio, bárbaro y/o raza inferior, cada etiqueta guarda relación con una serie de rasgos que definirían al sujeto y sus características psicológicas.

Se argumenta que el mapuche es primitivo, lo que se explicita en el texto en rasgos y características que dan cuenta de la vinculación entre esta definición concreta y prácticas totémicas, patriarcales y artesanales.

> Como se comprueba hasta hoy, el araucano primitivo extendió al universo entero la multiplicidad de espiritus semejantes al que residía en él. Unos tenían su morada en los animales, en las plantas i objetos inanimados, o bien representaban los fenómenos de la naturaleza (Guevara, 1908, p. 285).
> Se puede notar desde el principio de la vida histórica de los araucanos que en su conjunto de sus especulaciones religiosas, se hallan incluidos relatos maravillosos de seres zoomórficos. Trasmitiéronse estas tradiciones primitivas por la tradición oral (Guevara, 1908, p. 319).
> El tejido a llegado en la actualidad a su mayor florecimiento, bien que sus medios de elaboración continúan siendo primitivos (Guevara, 1908, p. 377).

El nombramiento del mapuche como indio se presenta de manera naturalizada a lo largo de todo el texto, siendo intercambiable por indígena o por primitivo como referencias para hablar del sujeto mapuche, por ejemplo: «Después cuando los indios aprendieron a sembrar las escasas semillas de importación peruana, el cultivo, como tarea complementaria, se encomendaba poco menos que en su totalidad a la mujer» (Guevara, 1908, p. 37).

En el texto, también se argumenta mediante la definición del mapuche como bárbaro, expresando esta condición en características comprobatorias en torno a la sexualidad y criminalidad.

> Los araucanos como muchos pueblos inberbes en estado de barbarie, querían exagerar asi la parte del cuerpo que los seducía (Guevara, 1908, p. 41).
> Verificábase, en efecto, con mas frecuencia que en cualquiera sociedad evolucionada, los asaltos colectivos, el robo, los homicidios exijidos por la superstición, la muerte de mujeres inspirada por el celo, la de los prisioneros motivada por la crueldad propia de la barbarie, el aborto, el infanticidio i la violación (Guevara, 1908, pp. 194-195).

Asimismo, se define al sujeto indígena como raza inferior, posicionándose el hablante en una posición de poder asimétrico sobre el sujeto mapuche, se da por supuesto que los distintos nombramientos (primitivo, indio y bárbaro) y sus argumentos sostendrían la etiqueta de raza inferior respecto a la raza chilena o respecto a la europea. Llegando a referenciarlos como civilización inferior.

> En la actualidad los padres ancianos, sobre todo cuando la edad los priva de iniciativa en los negocios domésticos i económicos, reciben con frecuencia de sus hijos golpes i tratamientos que revelan lo débil que es el sentimiento filial en el hombre de civilización inferior (Guevara, 1908, p. 35).

Topos de cultura: se basa en que dado que la cultura de un grupo o pueblo, en este caso el mapuche, es como es, surgen problemas específicos en situaciones específicas (Wodak, 2011). En este topo se atribuye a la cultura mapuche la justificación de su definición como deficiente psíquico, religioso y flojo.

Debido a las características propias de la cultura mapuche, el texto atribuye una deficiencia psíquica al mapuche, expresada como resultante de una cuestión lógica en las razas inferiores. Caracteriza su debilidad en distintas habilidades psicológicas y su fortaleza en habilidades físicas y sensitivas:

> Asi, la atención que se dirije a fenómenos internos se manifiesta débil en el araucano. Cuando se activa con él una conversación que exige cierto grado de concentración intelectual, se nota bien pronto que su cerebro se fatiga: la mirada vacila i las respuestas son difusas. Para mantener

> la atención en un mismo orden de materias, hai necesidad de estimularla brevemente con interrogaciones repetidas i abrir a continuación un intervalo de reposo para continuar después, variacion a que se aviene mui bien su mente versátil (Guevara, 1908, pp. 365-366).
> En cambio, muestra mucho mayor persistencia en la atención esterna o de los sentidos. Se intensifica de modo notable i se prolonga por largo tiempo cuando el mapuche se ve en la precisión de fabricar sus adornos, armas, utensilios i arreos de montar (Guevara, 1908, p. 366).

Se argumenta como cualidad alojada en la cultura mapuche una «falta de dotación de voluntad», cuestión que imposibilita el desarrollo de la voluntad reflexiva, asociada por el texto a la razón. En cambio, se enfatiza que se trata de una cultura abnegada en las pasiones, las cuales persistirían a pesar de la educación. Esta distinción se inserta en el binario civilización y barbarie, lo cual se puede graficar en los siguientes enunciados:

> Observando sistemáticamente la personalidad mental del araucano, se llega a la conclusión de que no esta bien dotado en lo referente a la voluntad. Aparece ésta constituida por un conjunto de hábitos espontáneos. Se halla suprimida en ella o poco desenvuelta la deliberación, la cual, a la vez de la resolución i la ejecución, entra en el desarrollo de la voluntad reflexiva o superior (Guevara, 1908, p. 387).
> El mapuche odia de un modo intenso i sordo. Cuando se cree despreciado, perseguido, robado, la pasión se hace permanente y obsesiva. Así odió a los españoles, después a los chilenos i así odia hoy a todos los que le arrebataron sus terrenos. En esta pasión está incluida su aversión a los brujos, a los que dañan con maleficios (Guevara, 1908, p. 384).
> Las cualidades intelectuales de una colectividad atrasada se modifican por lo general en la superficie con la educacion; las del carácter casi escapan del todo a su acción, porque persiste con tenacidad el alma de la raza, formada por el medio familiar, por la tradición de una o varias jeneraciones (Guevara, 1908, p. 395).

Otra característica asociada a la cultura es la de falta de voluntad para la actividad, atribuyendo al sujeto mapuche la característica de flojo o perezoso, la cual estaría derivada de su cultura. Sin embargo, se observa que el texto toma a la cultura chilena, y su incipiente industrialización en los territorios ocupados en la Araucanía como punto de referencia para evaluar esta característica. Atribuyendo a la cultura mapuche la responsabilidad de no participación en prácticas económicas y culturales ajenas a su cultura.

> (…) no sería exacto clasificarlo entre las razas perezosas; pero no hai ecajeracion en decir que su falta de perseverancia para el trabajo supera a su capacidad de labor. Las industrias del sur no han recibido nunca, ni reciben todavía el concurso del brazo araucano (Guevara, 1908, p. 388).

Topos de carga o lastrado: se refiere a que si una persona, una institución o un país se encuentran lastrados por problemas específicos, se debería actuar para disminuir esas cargas (Wodak, 2011). El texto destaca para el caso mapuche las etiquetas de «alcohólico» y «no educado».

Inserto en un contexto social de problematización de las condiciones de vida de la población, producto de la cuestión social, en donde dos de las principales preocupaciones de la intelectualidad de la época son la higiene y la educación, el texto analizado también reconoce el alcoholismo como carga pendiente de higiene social en el país, atribuyéndosele a una condición propia de la cultura mapuche, sin embargo, se asume como una carga que debería disminuirse.

> La pasion de la embriaguez se ha desenvuelto con enerjia entre los araucanos desde ántes de la llegada de los españoles hasta el dia. Siempre han bebido enormes cantidades de licores. Antes de la conquista española fabricaban numerosos brebajes fermentados de las frutas i semillas de la exuberante flora araucana (Guevara, 1908, p. 91).
> Cuando se fundaron los pueblos i surjió la industria del alcohol de fábrica, continuó en mayor escala el consumo de aguardiente hasta producir en una parte de la poblacion indijena un verdadero estado patolójico (Guevara, 1908, p. 92).

La otra preocupación que se establecía como central para disminuir la barbarie era fomentar la educación, desvinculándola de dogmas religiosos por medio del fortalecimiento de la educación racional, realizando adecuaciones bajo la concepción de que está educando a un sujeto con capacidades limitadas.

> En la enseñanza antigua de los misioneros, se daba ademas al catecismo i al dogma un desarrollo superior al de las otras naciones. Todavia en los colegios congregacionistas i protestantes se da cabida desproporcionada al programa relijioso, como medio de convesrion. Se han comprobado ya las dificultades que obtaculizan la acción del factor relijioso en el mejoramiento moral e intelectual del indio, tanto porque no recibe integros los principios que se le inculcan, cuanto por su incapacidad para comprender las abstracciones dogmáticas. El mapuche puede repetir algunos dogmas, pero como vanas formulas i como especulaciones accesibles a su razon (Guevara, 1908, p. 395).
> (...) mucho se ha debatido acerca si el indio tiene o no aptitudes para la asimilación intelectual. Evidentemente que, no existiendo en su cerebro fuerzas morbosas, su capacidad existe, pero limitada, conforme a una mentalidad insuficiente, que exige para su integración una serie de desenvolvimientos graduales. Si ha aparecido hasta hoy ménos asimilable de lo que es en realidad, débese a que nada o bien poco se ha hecho en la obra de su educación racional. Por consiguiente, todo sistema educativo habrá de encaminarse en primer lugar a la parte psicolójica o al plan de construcción mental, diverso por completo al aplicable al hombre de raza adelantada. Habrá que atenderse tambien el aspecto social, o a lo que concierne a la aplicación práctica de los conocimientos adquiridos (Guevara, 1908, p. 395).

Topos de peligro o amenaza: este topos se refiere a que si una acción o una decisión política implica concretas consecuencias peligrosas o amenazantes, no debería emprenderse ni realizarse (Wodak, 2003). Lo anterior se relaciona con las etiquetas reconocidas en el texto, las cuales nombran al mapuche como bárbaro, guerrero y desleal.

El mapuche es presentado como un guerreo, con aptitudes físicas y sensitivas destacadas para desempeñar e imitar acciones bélicas, con una voluntad sensiblemente orientada a la guerra.

> La voluntad dirigida a la guerra se ha manifestado asi en las sociedades bárbaras. Si los conquistadores han sometido unas ántes que otras, débese a circunstancias favorables del medio, de organización social de los grupos i de elementos disponibles. En el araucano se da una tendencia bastante pronunciada a la imitación, con respecto a las acciones. Esta facilidad de imitar se funda especialmente en el desenvolvimiento de sus órganos visuales y auditivos. Indica asimismo que no puede formar la idea de una acción sin ejecutarla (Guevara, 1908, p. 389).

Al argumentar la existencia del mapuche como bárbaro, a partir de características de bestialidad y acciones criminales ante la evaluación chilena de la época, se expresa como una condición moral definitoria de una serie de acciones que amenazarían o pondrían en peligro la naciente civilización chilena en la Araucanía luego de la fundación de Temuco.

> La conciencia araucana es menos suceptible aun para los actos inmundos. Sus autores se esponian al desprecio publico, a las burlas y murmuraciones de hombres y mujeres, pero estaban exentos de toda represion. Tal sucedia a los agentes de actos bestiales (Guevara, 1908, p. 223).

Otro argumento bajo el topo de peligro o amenaza es la anhelada convivencia que el texto sugiere al iniciar, presentando al mapuche bajo el argumento de desleal, sin una idea clara de un proyecto patrio:

> Deslealtad a un jefe de rol preponderante lo que llamaban los cronistas el delito de traicion a la patria, abstracción no comprendida por los pueblos bárbaros (Guevara, 1908, p. 224).

Topos de economía: esta última forma de argumentación plantea que si una situación o acción concreta cuesta demasiado dinero o provoca una pérdida de ingresos, se deberían realizar ac-

ciones que disminuyan los costes o contribuyan a evitar la pérdida (Wodak, 2011). En este sentido, para evitar la pérdida de extensos territorios y la mano de obra del autóctono, se define al mapuche como propietario, campesino y obrero-comerciante.

Se plantea como propietario recurriendo a la cotidianidad de la vida patriarcal mapuche, entendiendo la propiedad privada como lo reservado a la familia, lo cual considerando el contexto de invasión y ocupación de territorios resultaba frecuente como medida de protección de sus actividades tradicionales de subsistencia.

> Para los estraños la casa se reputaba vedada. Nadie podia entrar a ella sin permiso del jefe de la familia, aunque estuviese sola. Un campo de siembra era estricto tabú para los que no pertenecian a la familia. Entrar furtivamente a él con cualquier pretesto, equivalia violar una prohibicion tradicional. En la misma condicion se hallaba el corral de los animales (Guevara, 1908, p. 228).

Fuera de las actividades tradicionales de subsistencia, el texto da cuenta de la incorporación del sujeto mapuche a la emergente civilización del Estado chileno, en un esfuerzo de evitar posibles pérdidas, se inserta al mapuche en roles de obrero y comerciante.

> El estadista chileno don Antonio Varas, con una previsión i inteligencia no comunes en su tiempo, aconsejaba en 1849 el comercio como medio de civilización (Guevara, 1908, p. 184). Proteger el establecimiento de modestas industrial locales o sea en el mismo recinto indijena, contribuiria a dar empleo a las aptitudes que se fueron formando en los colejios araucanos e incrementaria ademas el comercio. Podria tener opcion el obrero mapuche a la elaboracion del mobiliario de escuelas rurales i a alagunas obras de carpinteria i ferreteria en puentes i construcciones fiscales (Guevara, 1908, p. 403).

e. Puesta en perspectiva

La puesta en perspectiva se refiere a la expresión de la implicación del punto de vista de quien habla (Wodak, 2003). Para el caso del texto analizado se identifican cuatro puestas en perspectivas de quien habla: científica, sobreentendidos, inferencias e interpretaciones, y expectativas (civilizatorias).

Tabla 6
Puesta en perspectiva

Puesta en perspectiva (representación)	Descripción
Discurso científico	Uso transparente del discurso. Invisibilización de Manuel Manquilef como autor de algunos apartados del libro.
Expectativas	Expectativas de cumplir el proyecto civilizatorio del Estado en la Araucanía, asumiendo un rol protagónico en la tarea (como rector del Liceo de Temuco).
Sobreentendidos	Se identifica que los motivos del hablante se insertan en las tensiones históricas en torno a la raza chilena para decir lo que dice, otorgándole parte integral del sentido.
Inferencias e interpretación	Expresión y comunicación acerca del sujeto mapuche valiéndose de las inferencias, cuyo efecto es la implicación lógica en torno a los sobreentendidos y la interpretación a partir de estos.

Fuente: elaboración propia sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

Discurso científico: en una ilusión de transparencia, el texto inicia con una advertencia inicial que propone una mirada objetiva sobre el sujeto mapuche, en donde al mismo tiempo hace el esfuerzo por poner entre paréntesis sus creencias en beneficio de un trabajo científico, el cual es facilitado por estar en el territorio mapuche y participar en el rol de rector del Liceo de Temuco. Esta tarea le permitió establecer una relación de mentor con sus alumnos que accedieron a la educación chilena. Manuel Manquilef sería el más protagónico, aportando con contenidos al texto analizado. Sin embargo, no se reconoce su participación ni autoría, que posteriormente sería develada en otras publicaciones (Manquilef, 1911a). La advertencia plantea lo siguiente:

> Este trabajo ha sido redactado con intención científica (Guevara, 1908, p. 5).
> Las comunidades indíjenas existentes tienen, sobre todo, para la ciencia un valor inapreciable. Porque, no habiendo

> cambiado algunas la situación de sus viviendas i lo esencial en la organización i usos de sus antepasados, se prestan a la observación actual con hechos auténticos que no dejan lugar a la duda en muchos puntos (Guevara, 1908, p. 6).
> Los restos sobrevivientes del pueblo araucano i métodos modernos de investigación, facilitan la tarea de rehacer algunos datos de los cronistas i adelantar otros de los limites en que los dejaron (Guevara, 1908, p. 6).

Expectativas: una segunda puesta en perspectiva del autor, y que se puede identificar en la advertencia inicial, se asocia a las expectativas de cumplir el proyecto civilizatorio del Estado en la Araucanía:

> No es, pues, labor de propaganda contra la raza indígena: sería eso pueril i sin ningún fin práctico. No es tampoco un idilio para ensalzar las cualidades de nuestros aborijenes, porque tal obra tendría el inconveniente de perturbar el criterio publico i dificultar, por consiguiente, el plan de asimilación de los 70 u 80 mil indígenas que aun sobreviven. Nuestro propósito primordial es allegar un pequeño concurso a este proyecto de convivencia nacional (Guevara, 1908, p. 5).

Sobreentendidos: se identifica que el sentido del texto se inserta en las tensiones históricas en torno a la raza chilena, en donde además de la implicación por expectativas de cumplir el proyecto estatal en la región, se manifiesta una representación del mapuche a base de referencias y etiquetados sustentados en prejuicios como: primitivo, raza inferior, bárbaro, indio, deficiente psíquico, flojo, entre otros. Sobreentendiendo al sujeto mapuche como un «otro inferior» en relación a la raza chilena, que también estaba siendo cuestionada moralmente (Mac-Iver, 1900).

> Constituye una lei conocida que los rasgos psíquicos de las razas inferiores i semi civilizadas, difieren por completo de los que caracterizan a las superiores: miéntras que en éstas se han fijado definitivamente esos caracteres mentales, en las otras se hallan en un estado de incompleto desarrollo. De aquí las deficiencias de las funciones intelectuales de los pueblos indígenas. La vida araucana presenta, pues, los vacios comunes a las razas similares (Guevara, 1908, p. 365).

Inferencias e interpretación: considerando los sobreentendidos y estereotipos que el texto desarrolla en detalle, se identifica una última puesta en perspectiva del hablante, caracterizando al sujeto mapuche por medio de inferencias, cuyo efecto es la implicación lógica en torno a los sobreentendidos y la interpretación a partir de estos, sin perder como punto de referencia la raza chilena como su *hybris* de punto cero (Castro-Gómez, 2004), por lo que su observación e interpretación científica con pretensiones de objetividad estarían transversalmente marcadas por una lógica colonial. Lo anterior, también se grafica en la cita precedente, en donde el texto devela la siguiente inducción: las razas inferiores tienen rasgos psíquicos inferiores, el mapuche es de raza inferior, por lo que sus rasgos psíquicos son inferiores.

f. Intensificación-atenuación

Tabla 7
Intensificación y atenuación de las afirmaciones

<table>
<tr><th>Intensificación</th><th>Atenuación</th></tr>
<tr><td>Aportar a la convivencia nacional</td><td>Ocupación de la Araucanía</td></tr>
<tr><td>Estudiar científicamente la raza mapuche</td><td>Diferencia cultural del sujeto mapuche</td></tr>
<tr><td>Describir las características psicológicas del mapuche</td><td>Diferencia psicológica del sujeto mapuche</td></tr>
<tr><td>Describir las creencias primitivas en torno al alma</td><td rowspan="2">Saberes tradicionales mapuches</td></tr>
<tr><td>Asimilación educativa y laboral del mapuche</td></tr>
</table>

Fuente: elaboración propia sobre la base de *Psicolojía del pueblo araucano* (Guevara, 1908).

Al describir la intensificación y atenuación de las afirmaciones como una modificación epistémica de una proposición, es posible evidenciar, tanto explícita como implícitamente, algunos enunciados con-

trapuestos. El texto explícitamente se propone estudiar científicamente al «pueblo araucano», con el fin de aportar a la convivencia nacional. Esta tarea se emprende después de la ocupación de los territorios de la Araucanía por el Estado chileno, bajo una fuerte y sangrienta acción militar, lo cual es atenuado por el texto, así como también las diferencias culturales en el proyecto de convivencia nacional.

Al describir las características psicológicas del sujeto mapuche, se intensifica una lectura a partir de un marco de referencia ideal, eurocentrado e inmerso en una crisis moral del pueblo chileno, atenuando la diferencia psicológica del sujeto mapuche y desconociendo otras formas de ser y estar en el territorio ocupado.

En el esfuerzo del texto por describir las creencias y prácticas mapuches en torno al alma, estas son intensificadas y enunciadas como primitivas, las cuales, por lo tanto, requieren ser civilizadas. Desconociendo la validez de los saberes tradicionales mapuches, lógica que se replica en la asimilación educativa y laboral de la naciente civilización chilena en la Araucanía.

Consideraciones finales

La cuestión social como contexto general de inserción de este estudio da cuenta de un estado de malestar en todas las clases de la población chilena (Orrego Luco, 1884), tanto a nivel urbano, a propósito de la industrialización (Leyton, 2008); como a nivel rural, a propósito del hacendado (Balmaceda, 1875). En este contexto, se denuncia mortalidad de la población por las condiciones precarias de existencia y una falta de bienestar en todos los ámbitos, lo cual no era abordado por el poder político conservador (Orrego Luco, 1884). Lo anterior sería advertido por Mac-Iver (1900), años más tarde, como una profunda crisis moral de la raza chilena, lo cual se presentaba en todos los ámbitos de la vida social (Díaz, 1906; Valdés, 1910). Como se planteó, la oligarquía chilena optó por la guerra (como estrategia) para anexar nuevos territorios al país y conseguir las riquezas para posicionarse como una incipiente nación industrial (Pinochet, 1909), ocupando militarmente los territorios de la Araucanía (Pinto, 1869), con consecuencias funestas para la población mapuche.

En el decurso de las acciones descritas, Tomás Guevara presenta el libro *Psicolojía del pueblo araucano* (1908), a nuestro juicio, en sintonía con el cuestionamiento de la crisis moral de la raza chilena, pese a la dificultad de insertar un texto de esta naturaleza en un contexto en donde los saberes psicológicos eran incipientes en el país, incluso no existiendo la disciplina propiamente tal. Esto significó insertarse en una cuestión política más que propiamente psicológica, teniendo en cuenta que los lectores e intérpretes del texto no fueron psicólogos, ni los mismos mapuches, sino quienes se insertaban en el reducido mundo intelectual de la época.

El texto se estructura en dos grandes temas: conocer el medio natural y social del araucano, y el alma araucana. Por un lado, estudiando la evolución de las instituciones indígenas y, por otro, el análisis psicológico de ciertos estados sociales. Esta intención del autor es tensionada por el análisis realizado, exponiendo que al mismo tiempo se pone en práctica una serie de estrategias discursivas que construyen discursivamente al sujeto mapuche como una raza inferior a la chilena, presentándolo como primitivo, bárbaro e indio. Esto tendría consecuencias políticas al considerar el discurso como una práctica social (Fairclough, 1995; Wodak, 2003). En este caso, presentando al sujeto mapuche a partir de categorías discriminatorias y estereotipos fundados en una lógica colonial, estableciendo a partir de las supuestas características psicológicas «objetivas» de los sujetos en cuestión, una devaluación de su ser, hacer, imaginar y saber (Castro-Gómez, 2004; Lander, 2000).

En este ejercicio del poder por medio del discurso, el texto contribuye a la construcción de un sujeto sobre la base de características negativas intensificadas y a un contexto sociopolítico atenuado, e incluso invisibilizado, mostrando distintas formas de implicación en la realidad chilena de la época y sus intenciones coloniales desarrollistas.

Finalmente, a partir del análisis presentado, se sugiere la vigente necesidad de examen de la actividad científica actual, considerando el sentido que moviliza el estudio del sujeto indígena, los temas, las metodologías y sus propósitos políticos; cuestión fundamental para unas ciencias sociales ética y políticamente comprometidas con el reconocimiento de la diferencia.

Referencias

Alonqueo, P. y Silva, E. (2012). Diferencias culturales en el uso de marcos de referencia espacial: el caso de los niños mapuche. *Universitas Psychologica, 11*(3), 839-852.

Alonqueo, P., Silva, E. y Orellana, L. (2013). ¿Izquierda o derecha? El desarrollo de las relaciones espaciales proyectivas en escolares mapuche y no mapuche. *Revista de Psicología, 22*(1), 85-96.

Álvarez-Santullano, P., Forno, A. y Risco, E. (2015). Propuestas de grafemarios para la lengua Mapuche: desde los fonemas a las representaciones político-identitarias. *Alpha,* (40), 113-130.

Ancan, J. (2014). De küme Mollfüñche a «civilizados a medias»: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en la Araucanía fronteriza (1883-1930). *Polis: Revista Latinoamericana, 13*(38), 19-44.

Ardila, R. (2010). Psicología Latinoamericana: Entre la universalidad y la contextualidad cultural. En M. Laborda y V. Quezada (Eds.), *Notas históricas de la psicología en Chile* (pp. 17-26). Santiago: Editorial Universitaria.

Balmaceda, M. (1875). *Manual del hacendado chileno: Instrucciones para la dirección i gobierno de los fundos que en Chile se llaman haciendas*. Santiago: Imprenta Franklin.

Becerra-Lubies, R. y Mayo, S. (2015). Percepción acerca del rol de las comunidades mapuche en un jardín intercultural bilingüe. *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad, 14*(3), 56-67.

Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo Mapuche: (Siglo XIX y XX)* (5° Ed.). Santiago: Ediciones SUR.

Boitano, A. (2015). La exclusión del *otro* desde la elite y el Estado. *Polis: Revista Latinoamericana, 14*(41), 353-372.

Campbell, R. (2015). Entre el vergel y la platería mapuche: el trabajo de metales en la Araucanía postcontacto (1550-1850 D.C.). *Chungará: Revista de Antropología Chilena, 47*(4), 621-644.

Canales, P. (2015). Historiografía Mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez, *Izquierdas,* (24), 229-245.

Carrasco M, Hugo. (2002). El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez. *Estudios filológicos*, (37), 185-197. https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132002003700011

Carrasco Muñoz, Hugo. (2005). El discurso público mapuche: comunicación intercultural mediatizada. Estudios filológicos, (40), 49-64. https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132005000100003

Carrasco, H. (1996). El discurso público mapuche. *Lengua y Literatura Mapuche*, 7, 105-117.

Carrasco, H. (1998). La lógica del discurso público mapuche. *Lengua y Literatura Mapuche*, 8, 203-216.

Carrasco, H. (2000). Los tipos discursivos del discurso público mapuche. Lengua y Literatura Mapuche, 9, 145-156.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Chakrabarty, D. (2000). Subalternstudies and postcolonial historiography. *Anales de Desclasificación, 1*(1), 9-32.

Concha, E. (1918). *Conferencias sobre economía social: Dictadas en la Universidad Católica de Santiago de Chile*. Santiago: Imprenta Chile.

Danziger, K. (1979). The Social Origins of Modern Psychology. En A.R. Buss (Ed.), *Psychology in Social Context* (pp. 27-45). New York: Irvington Publisher.

De Ercilla, A. (1574). *La Aravcana: Dirigida a la sacra cathólica real magestad del rey don Philippe nuestro señor*. Salamanca: Casa de Domingo Portanirijs.

Del Valle, C. (2000). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas reivindicación territorial Mapuche (IX Región-Chile), *Lengua y Literatura Mapuche, 9*(1), 169-176.

Del Valle, C. (2004a). Genealogía crítica de la comunicación intercultural: mediocentrismo e invisibilización de lo étnico en los estudios interculturales. *Sphera Pública: Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación,* (4), 171-196.

Del Valle, C. (2004b). Los indígenas de Chile en las relaciones de sucesos españolas: Representación y memoria desde la interculturalidad. *Zer: Revista de Estudios de Comunicación, 9*(16), 121-136.

Del Valle, C. (2005). Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: Cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el «conflicto indígena mapuche», desde el discurso político.

REDES.COM: Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicacón, (2), 83-111.

Del Valle, C. y Mayorga, A. (2012). La representación de los indígenas en los relatos del semanario pintoresco español: hacia una propuesta teórico-metodológica para un estudio comparado. *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura, 188*(757), 889-898.

Díaz, E. (1906). La alimentación de los niños en las escuelas públicas. *Anuario del Ministerio de Instrucción Pública. Informaciones Pedagójicas. Boletín 1*. Santiago: Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.

Duquesnoy, M. (2015). El deseo de identidad. Estigma, proceder político y resiliencia en las mujeres Mapuche Williche de la comuna de Puyehue, Chile. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología,* (22), 65-87.

Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. London: Longman Group Limited.

Fairclough, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 179-204). Barcelona: Gedisa.

Fairclough, N. (2008). El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades. *Discurso & Sociedad, 2*(1), 170-185.

Forno, A. y Soto, I. (2015). Transiciones curriculares en educación intercultural: desde el rock y el hip-hop, al canto tradicional Mapuche (ÜL). *Alpha, (*41), 177-190.

Gajardo, S. (1929). *Los derechos del niño y la tiranía del ambiente (Divulgación de la Ley 4447)*. Santiago: Imprenta Nascimiento.

González, R. y Haye, A. (2015). Alteración del concepto de etnicidad desde la experiencia de las tejedoras mapuche del sur de Chile. *Psicología USP, 26*(3), 441-452.

Grez, S. (1995). *La «cuestión social» en Chile: Ideas y debates precursores (1804-1902)*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Guevara, T. (1904). *Costumbres judiciales i enseñanza de los Araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Guevara, T. (1908). *Psicolojía del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Guevara, T. (1911). *Folklore Araucano: Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Guevara, T. (1913). *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago: Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.

Harris, B. (1997). Repoliticizing the History of Psychology. En D. Fox y I. Prilleltensky (Eds.), *Critical Psychology: An Introduction* (pp. 21-35). London: Sage Publications.

Henríquez, M. (2014). Ámbitos de uso del Mapudungun en comunidades Pewenches y Lafkenches de la región del Bío-Bío. *Literatura y Lingüística,* (31), 185-204.

Ibáñez-Salgado, N. (2015). La diversidad en la construcción de mundo de niños y niñas de dos culturas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 13*(1), 357-368.

Inostroza, L. (2015). Economía agroindustrial de Concepción y expansión triguera fronteriza: campesinos y mapuches en BíoBío-Malleco, Chile, 1820-1850. *América Latina en la Historia Económica, 22*(1), 59-84.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.

Latcham, R. (1928). *La alfarería indígena chilena*. Santiago: Soc. Imp. y Lit. Universo.

León, L. (2007). Tradición y modernidad: vida cotidiana en la Araucanía (1900-1935). *Historia, 2*(40), 333-378.

Leyton, C. (2008). La ciudad de los locos: Industrialización, psiquiatría y cuestión social. Chile 1870-1940. *Frenia: Revista de Historia de la Psiquiatría, 8*(1), 259-276.

Looser, G. (1931). «Los Aborígenes de Chile» de don José Toribio Medina. *Revista Chilena de Historia Natural, 29-30.*

Luna, L. (2015). Educación Mapuche e interculturalidad: Un análisis crítico desde la etnografía escolar. *Chungará: Revista de Antropología Chilena, 47*(4), 659-667.

Mac-Iver, E. (1900). *Discurso sobre la crisis moral de la república*. Santiago: Imprenta Moderna.

Manquilef, M. (1911a). Comentarios del pueblo Araucano (la faz social). *Revista de Folklore Chileno*, 1. Santiago: Imprenta Cervantes.

Manquilef, M. (1911b). Comentarios del pueblo Araucano II. La Jimnasia Nacional (juegos, ejercicios y bailes). *Revista de Folklore Chileno*, 3-5. Santiago: Imprenta Cervantes.

Mardones, R., Fierro, C. y Salas, G. (2016). Cuestión social en Chile: discursos sociales y sus referencias a los saberes «psi» (1880-1930). *Revista de Historia de la Psicología, 37*(1), 8-15.

Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología, 22*(1), 219-231. Recuperado de http://www.uca.edu.sv/deptos/psicolog/hacia.htm.

Mayorga, A., Nahuelpi, C. y Nitrihual, L. (2013). El imaginario social de la mujer mapuche en el discurso de la prensa en Chile. El ejemplo del diario El Austral de La Araucanía. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico, 19*(2), 767-782.

Medina, J.T. (1882). *Los aboríjenes de Chile*. Santiago: Imprenta Gutenberg.

Merino de Heredia, P. (1899). *Relación en verso de un combate entre Araucanos y Españoles: Ocurrido en Chile en 1759*. Santiago: Imprenta Elzeviriana.

Merino, M., Quilaqueo, D. y Saiz, J. (2008). Una tipología del discurso de discriminación percibida en mapuches de Chile. *Revista Signos, 41*(67), 279-297.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55-85). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Mouilian, R. y Garrido, C. (2015). Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura Mapuche Williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos. *Estudios Atacameños,* (51), 207-229.

Olate, A., Alonqueo, P. y Caniguan, J. (2013). Interactividad lingüística Castellano/Mapudungun de una comunidad rural bilingüe. *Alpha,* (37), 265-284.

Orrego Luco, A. (1884). *Cuestión social.* Valparaíso: La Patria.

Otazo, J. (2002). Discursos identitarios del actual discurso público mapuche. *Revista Universum*, 17, 187-197. Recuperado de http://universum.utalca.cl/contenido/index-02/otazo.pdf.

Palacios, N. (1918). *Raza chilena: Libro escrito por un chileno y para los chilenos* (2º Ed.). Santiago: Editorial Chilena.

Palomino-Schalscha, M. (2015). Descolonizar a economía: espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande,* (62), 67-83.

Picas, J. (2011). Postcolonialismo, conocimiento y poder. Contribuciones epistemológicas. *Intersticios. Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, *5*(2), 17-33.

Pineda, C. (2014). Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la coordinadora Arauco Malleco en Chile. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (59), 99-128.

Pinochet, T. (1909). *La conquista de Chile en el siglo XX*. Santiago: La Ilustración.

Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión* (2° Ed.). Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM)/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Pinto, J.M. (1869). *Memoria del Jeneral en jefe del ejército de operaciones de la alta frontera pasada al supremo gobierno*. Santiago: Imprenta Nacional.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Quilaqueo, D., Merino, M. y Saiz, J. (2007). Representación social del Mapuche e imaginario social no Mapuche de la discriminación percibida. *Atenea,* (496), 81-103.

Quintriqueo, S., Quilaqueo, D., Peña-Cortés, F. y Muñoz, G. (2015). Conocimientos culturales como contenidos de educación familiar Mapuche. *Alpha,* (40), 131-146.

Saavedra, C. (1870). *Documentos relativos a la ocupación de Arauco que contienen los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha*. Santiago: Imprenta de la Libertad.

Saiz, J., Rapimán, E. y Mladinic, A. (2008). Estereotipos sobre los Mapuches: su reciente evolución. *Psykhe, 17*(2), 27-40.

Sepúlveda, B. y Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande,* (62), 127-149.

Spivak, G. (2010). *Crítica a la razón postcolonial: Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Stecher, A. (2010). El análisis crítico del discurso como herramienta de investigación psicosocial del mundo del trabajo. Discusiones desde América Latina. *Universitas Psychologica, 9*(1), 93-107.

Téllez, E., Silva, O. y Cantuarias, M. (2014). El parlamento y tratado de Yumbel (1823). La primera tentativa de Paz y Unión perpetua entre la República de Chile y los Mapuches. *Cuadernos de Historia,* (41), 157-173.

Tenti, M. (2012). Los estudios culturales, la historiografía y los sectores subalternos. *Trabajo y Sociedad*, *15*(18), 317-329.

Torres, I. (1926). *Cómo tener y criar hijos sanos y robustos*. Santiago: Editorial Nascimiento.

Valdés, J. (1910). *Sinceridad: Chile íntimo en 1910*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Vera, A. (2014). Moral, representación y «feminismo mapuche»: elementos para formular una pregunta. *Polis: Revista Latinoamericana, 13*(38), 301-323.
Vera, R. (1905). *La Pacificación de Arauco: 1852 a 1883*. Santiago: Imprenta El Debate.
Vicuña Mackena, B. (1868). *La conquista de Arauco: Discurso pronunciado en la cámara de diputados en su sesión de 10 de agosto*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
Wilhelm, E. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Universitaria.
Wodak, R. (2003). El enfoque histórico del discurso. En R. Wodak y M. Meyer (Comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 101-142) (Trad. T. Fernández y B. Eguibar). Barcelona: Editorial Gedisa.

De raza vencida a nación pequeña y mestiza: narrativas sobre lo indio en Ecuador

Iván Villafuerte
Universidad de las Américas, Quito, Ecuador

Rafael Estrada Mejía
Universidade Estadual Paulista,
Presidente Prudente, São Paulo, Brasil

Carla Guerrón Montero
Universidad de Delaware, Newark,
Delaware, Estados Unidos

No se escribieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. (Castro-Gómez, 2007, p. 3).

¿Cuál es la identidad étnica, racial y nacional que se le ha atribuido al indígena ecuatoriano a lo largo de la historia de este país? ¿Cuál es su posicionamiento frente a estas construcciones? Partiendo de una historia común como colonia y luego formando parte de la república ecuatoriana, el indígena ha sido visto, dibujado, narrado y caracterizado de diversas maneras. La categoría «indio» lo ubicó en un estrato inferior, remitiéndolo a una «frontera étnica» (Barth, 1969)[1]. La asumida «inferioridad natural de los indios» (Yrigoyen,

[1] Fredrick Barth define frontera étnica como el medio con el que miembros de grupos (étnicos) diferentes definen el ámbito y el alcance de sus relaciones recíprocas en situaciones de contacto.

2011) permitió configurar un dispositivo discriminatorio, estigma o estereotipo negativo (Goffman, 1986)[2] de seres rústicos y limitados a quienes había que formar y cuidar a cambio de la cesión de su territorio y riquezas.

Con elementos comunes a los países de la región, más con sus propias características, fueron primordialmente cronistas, literatos y artistas plásticos quienes contribuyeron a crear los universos del carácter y comportamiento del estereotipo indígena, el mismo que fue funcional para los distintos momentos históricos del Ecuador. En este capítulo, analizamos una serie de prácticas discursivas (Foucault 2002) propuestas a partir de narrativas (documentos históricos, crónicas, poemas) que expresan la construcción de la alteridad del indígena ecuatoriano, tanto desde los dispositivos de poder (construcción del otro) como desde sí mismos (construcción de sí).

Para el efecto, utilizamos el concepto de procesos de subjetivación desarrollado por Foucault (1980, 1994) y ampliado por Deleuze (1987), Guattari y Rolnik (2011), Lazzarato (2014), Revel (2005) y Rolnik (2011). Proponemos que la subjetividad circula entre seres humanos; su naturaleza es social, aunque sea asumida y vivida por individuos con existencias particulares. La manera como el indígena la vive oscila entre dos polos: el de la opresión y el de la resistencia. En el primer caso, el individuo o el grupo se someten a la subjetividad tal como les es atribuida. Esto produce una sumisión social en la cual se les atribuye al individuo o al grupo una serie de categorías (identidad, raza, nacionalidad, sexo, profesión, género). Complementariamente, se produce una servidumbre maquínica (Lazzarato, 2014), es decir, el individuo ya no se constituye como sujeto individual, económico (por ejemplo, en el neoliberalismo, como empresario de sí mismo) o como ciudadano. Por el contrario, al individuo se lo considera como componente de los ensamblajes de negocios, sistema financiero y Estado de bienestar junto con

[2] Estereotipo negativo o estigma en este ensayo es comprendido como una práctica discursiva que manifiesta un devenir-otro del indígena, que activa y manifiesta la alteridad como mecanismo de dominio y control. Es en el momento en que un indio es llamado «marginal» o «raza vencida» cuando el estereotipo se expresa y es vivido por el indio.

sus instituciones colectivas (escuelas, hospitales, museos, teatros, televisión, Internet). En el segundo caso, el individuo experimenta la subjetividad según una relación de creación y expresión, reapropiándose de sus componentes, lo que posibilita un proceso de singularización.

Previo al siglo XIX, los imaginarios sobre las poblaciones indígenas surgen primordialmente debido a lo generado por los cronistas de Indias. Es en este momento histórico en que estas poblaciones devienen «salvajes.» A partir del siglo XIX, el proceso sufre transformaciones importantes, en parte debido al surgimiento de la etnología andina con disciplinas emergentes como la sociología y la arqueología, y a la fundación de la Academia Nacional de Historia. Estos organismos productores de ciencia proporcionan datos presumidamente fundamentados sobre la «peculiar» psicología indígena (Prieto, 2004). Durante los siglos XIX y XX, las ideas-fuerza mencionadas anteriormente se reproducen a través de las construcciones discursivas generadas desde la academia y las representaciones icónicas, y a menor escala, la literatura. A continuación, realizamos un recorrido crítico por las distintas construcciones y narraciones sobre lo que podría denominarse psicología indígena desde la época de la Colonia hasta el siglo XX.

La invención del salvaje durante la Colonia en Ecuador: 1529-1808

¿En cuáles contextos y de qué maneras se construyó la relación entre el Imperio español y los pueblos nativos de lo que hoy se conoce como Ecuador, durante la primacía del orden colonial?

Al regreso de su primer viaje a América, Cristóbal Colón se presenta ante la corte española acompañado de un indígena proveniente del denominado «Nuevo Mundo.» A partir de entonces, los «salvajes» empiezan a exhibirse dentro de «gabinetes» de «curiosidades vivas». Sin embargo, solo en el siglo XIX con las exposiciones universales, el «salvaje» se vuelve objeto de un extraordinario entusiasmo tanto en Europa como en América. Por ejemplo, en 1810, la exhibición de la Venus de Hotentote en Londres marca el

debut del éxito de las exposiciones etnográficas. La curiosidad que despierta lo desconocido da lugar a una construcción seudocientífica de la diferencia. Se trata de comprender el mundo, clasificarlo y jerarquizarlo. Al mismo tiempo, se observa un gran desarrollo de la antropología que se impone como objetivo «medir» e inventariar las «razas» (Thuram, 2011).

No obstante, la idea de que el hombre blanco es superior a los otros no es unánime en ese período. De hecho, casi a la par surgen las investigaciones de Georges Cuvier (1769-1832) sobre la jerarquía de las razas y el libro de Anténor Firmin (1850-1910), de origen haitiano, miembro de la sociedad antropológica de París. Ambos textos discuten la igualdad de las razas humanas.

Procesos de subjetivación en el período colonial ecuatoriano: en lo que actualmente se conoce como Ecuador, así como en el resto de América Latina, durante la Colonia se inventó la figura del «salvaje.» Mientras los conquistadores españoles lo caracterizaban como bárbaro, caníbal e irracional, algunos de sus llamados «defensores» lo presentaban como bueno, dócil e inocente. Tal es el caso del prosista riobambeño don Juan de León y Larrea (Sánchez, 1960), «multiplicador» de ciertas prácticas discursivas (Revel, 2005) de Bartolomé de las Casas.

La literatura ecuatoriana de la Colonia provee variados ejemplos de las prácticas que ilustran el modo cómo se configura la invención del «salvaje». Uno de los textos más emblemáticos es el de los discursos del antes mencionado don Juan de León y Larrea, quien hace parte de una recopilación hecha en la década de 1960 por el jesuita Sánchez Astudillo.

¿La «injusta dominación de los indios»?: los prosistas de la Colonia ecuatoriana han dejado rastros de cómo se fue construyendo la subjetividad del indio desde el momento de la «conquista de América» (Todorov, 2007). Con base en algunas de sus narrativas se sugiere señalar algunos elementos acerca de la dominación y las técnicas de subjetivación relacionadas al proyecto colonial como un todo, así como a su estrategia evangelizadora, emprendida por el Imperio español. Básicamente, se propone centrarse en al-

gunas de sus figuras emblemáticas, estableciendo lazos con otros contextos de la época en América, pasando luego a caracterizar ciertos modos de resistencia adoptados por aquellos a los que se quería someter, es decir, los nativos americanos «ecuatorianos».

En el siglo XVI, el Consejo de Indias (1534) aseveraba que los amerindios eran irracionales. Sin embargo, esta posición era la excepción, ya que los indígenas americanos no eran considerados irracionales, brutos o animales por la mayoría de los pensadores de la época (Abellán, 1986; García, 2003). Otros asumían una postura ambivalente, pues al mismo tiempo que se reconocía la naturaleza humana de los indios, se admitía que los europeos eran superiores. Algunos casos de estereotipos negativos fueron categóricos, a saber: los indios eran presentados como animales sin razón; bestias, sentenciados y en vías de perecer; flojos que detestaban trabajar y preferían morir; depravados porque tendrían hasta treinta mujeres; ladrones, vengativos, traidores, criminales, mentirosos, seres sin alma, familia, ni barba (Abellán, 1986, pp. 466-467; García, 2003)[3].

Juan de León y Larrea, prosista riobambeño de finales del siglo XVII, escribía discursos políticos y morales sobre temas variados[4]. Sánchez (1960, p. 301) afirmaba que su escritura era bastante pobre, al punto de que no debería considerársele escritor. Al parecer, este prosista no cultivaba la oratoria, a no ser la «leve» expresada en sus «discursos». Dichas alocuciones son importantes porque revelan temas de interés social, ya que abordan la temática del indio, la situación económica y los desastres públicos de la época, así como la «verdadera devoción» que le inspiran los indios: la «virtud de la compasión» (Sánchez, 1960, p. 301).

El primer discurso de don Juan aborda la «injusta dominación de los indios». Este texto habla de cómo la felicidad de antaño experimentada por los indígenas se ve interrumpida por la conquista, y discute las particularidades de la dominación ejercida por los

---

3 Esta referencia incluye la aseveración de que, si les naciese barba a los indígenas, los españoles se las removerían.

4 Los discursos de Juan de León y Larrea son divulgados hacia 1929 en el «Debate de Quito».

conquistadores españoles. La religión, «la voz de la naturaleza», es aquella voz que clamaría por la justicia que esta «nación», como cualquier otra merece:

> Cada nación tiene sus propiedades peculiares, su sensibilidad, su genio, su carácter, relativo al clima, a sus preocupaciones, y a la lengua que habla. Los indios, aquella nación feliz en otro tiempo tiene también sus distintivos, como todas las demás, mas sofocados, con una dominación larga y funesta. La voz de la naturaleza, la Religión, no han dejado en ningún tiempo de clamar, a porfía, contra la infeliz suerte de los indios, procurando interesar a su favor, a la razón, y todos los sentimientos, que contribuyan a desterrar los abusos de la injusticia con que tratamos a estos infelices. ¿Cuánto importaría que unos impulsos tan nobles produjesen buen efecto? (Juan de León y Larrea en Sánchez, 1960, pp. 154-155).

Esta narrativa de León y Larrea se correlaciona perfectamente con la del padre Bartolomé de las Casas. Para ambos, el indio es «bueno», «dócil» e «inocente», mientras que para los españoles es un «bárbaro», un «caníbal» y un «salvaje» al que hay que dominar a través de una «guerra justa» (García, 2003).

García (2003) menciona que la literatura colonial debe mucho a Bartolomé de las Casas, ya que este, además de producir y preservar los «diarios» de Cristóbal Colón, es el primero en inventar un *sujeto indígena*, proponiendo respetar sus derechos como ser humano, «criatura de Dios» y súbdito del reino de Castilla. De las Casas es considerado como el inventor de la «ética» del sujeto indígena (García, 2003), en virtud de su propuesta de respeto de sus derechos en tanto que «criaturas divinas» y «vasallos del reino del Imperio español»[5]. La narrativa de De las Casas ofrece una apertura con respecto a la «construcción ética del otro» y el debate teórico y la

[5] En nuestra opinión, no se trata de ética, sino de moral, pues la referencia se hace con relación a un cuerpo de normas coactivas salvaguardadas por Bartolomé de las Casas: la moral cristiana, no un conjunto de reglas atributivas o dispositivo ético, que inquieta, transforma y produce un sujeto determinado por medio de una serie de técnicas que lo someten, asume o resiste la atribución de identidades forjadas (Deleuze, 1987; Foucault, 1980, 1994; Spinoza, 1990).

práctica por la defensa de los derechos humanos, aspectos fundamentales también de la literatura testimonial contemporánea. Los efectos macro y micropolíticos (Deleuze y Guattari, 1994; Guattari y Rolnik, 2011; Rolnik, 2011) de estas construcciones son sin duda evidentes y sus rastros no se han disipado totalmente.

La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ([1552] 2010), escrita por Fray Bartolomé de las Casas, inaugura la construcción de una alteridad amerindia que aún en la actualidad ejerce su influencia en toda América Latina. Dicho texto es emblemático, ya que rompe con las narrativas que legitiman la conquista y aporta, a partir de una mirada teológica, una alternativa ética y jurídica al respecto (García, 2003). El Imperio español era ambivalente; por un lado, apoyaba en la práctica a los «descubridores, conquistadores y encomenderos» para resguardar sus objetivos económicos y políticos; y por otro, de modo abstracto, quería solucionar la problemática moral que la tenencia de América y los nativos americanos le ocasionaba, apelando frecuentemente a doctrinas incongruentes. Algunos ejemplos de estas contradicciones son las figuras jurídicas «derecho de gentes» y «derecho natural». Mientras la primera figura mencionada calificaba a los amerindios como seres inferiores y habilitaba su sumisión aduciendo una «guerra justa», la segunda resguardaba al indígena en cuanto nativo de las Américas (García, 2003).

La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* perpetúa dos miradas opuestas y falsas: la debilidad indígena y la maldad española, las dos caras de un estereotipo que sobrevive en mito del «buen salvaje» y la «leyenda negra». Sin embargo, la crítica de De las Casas a los encomenderos y conquistadores, así como su voluntad de sustituirlos por curas, sugiere que el fiasco moral de la conquista de América no era el fracaso de la Corona española. Para el «apóstol de los indios», la «verdad» se sobrepone en su doble propósito ético y práctico, pues funciona como una especie de «confesión» terapéutica por los «pecados» del Imperio español (García, 2003):

> Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad [...] al lado de los rituales consistentes en pasar por pruebas, al lado de las garantías dadas por la autoridad de la tradición, al lado de los testimonios, pero también de los procedimientos científicos de observación y demostración, la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero (Foucault, 1980, pp. 58-59).

De las Casas postula una moral de final feliz: «la conversión pacífica» de los amerindios. Dicho objetivo eurocéntrico, sin embargo, no le resta valor a su trabajo a favor de los indios; su responsabilidad se centra en la «justicia», «la verdad», el imperio y la salvación de las Indias (García, 2003).

Una evidencia sobre el poder de la confesión y los juegos de la verdad mencionados anteriormente (Foucault, 1994) nos la brinda un caso ejemplar relatado por Sánchez (1960), a propósito del primer historiador ecuatoriano, a saber, el padre riobambeño Pedro de Mercado. Escritor clasificado como de la espiritualidad, De Mercado relata en *La cosecha espiritual que han tenido los de la Compañía (de Jesús) en los indios*, la experiencia de un indio que se habría arrepentido de sus malas confesiones y, por fin el día de su muerte, haría su única buena confesión:

> Habiendo vivido uno de estos desdichados con sólo el nombre cristiano, mostrando claramente lo contrario con todas sus obras, dejándose llevar como caballo desbocado en las desenfrenadas pasiones de la carne, le dio la enfermedad última de su vida y, apretándole el miedo de la muerte y la disposición mala que para una buena tenía, envío a llamar un padre de la Compañía de Jesús para confesarse. Estaba acostumbrado este miserable indio a callar pecados en la confesión, y el demonio, enemigo cruel de las almas, le hacía guerra con su misma costumbre incitándole a que no confesase enteramente sus culpas. En estas dudas estaba cuando llegó el confesor. Pidiole luego le confesase porque se hallaba muy afligido. Púsose a oírle el caritativo padre para dar consuelo a su aflicción, pero su mala y envejecida costumbre prevaleció y le hizo callar las culpas graves que

> había cometido confesando solamente las más leves. Echole el padre la absolución y al ir saliendo por la puerta asombrándose el enfermo del sacrilegio que había cometido y temblando de la Divina Justicia se asentó en la cama y dio voces pidiendo, padre, padre, vuelva acá, por amor de Dios, vuélvame a confesar porque casi toda mi vida no he hecho confesión buena porque he ocultado mis pecados, ya por la enormidad de ellos, ya por miedo del confesor. Oyole el padre ansioso por su salvación. Confesóse enteramente con grandes demostraciones de dolor y pena, y apenas le hubo absuelto cuando dándole las ansias de la muerte acabó coro la vida y el padre quedó consolado juzgando que su alma se había liberado de las penas del infierno (Sánchez, 1960, p. 79).

La fuerza de la confesión como técnica de subjetivación supera cualquier expectativa. En este sentido, no podemos olvidar que durante la Gran Colombia (1819-1831) se solía afirmar que Caracas era una guarnición militar; Bogotá, un colegio, y Quito, un claustro (Sánchez, 1960, p. 47). Así pues, no es ninguna novedad evidenciar que la vocación confesional del Estado ecuatoriano se arrastra a lo largo de décadas, acarreando simultáneamente consecuencias micropolíticas (Guattari y Rolnik, 2011) en los pueblos indígenas, y de la sociedad nacional ecuatoriana, tanto a nivel individual como colectivo.

Subjetivación y resistencias: con Foucault aprendimos que donde hay poder hay resistencia. La resistencia se manifiesta tanto en la producción de la alteridad como en la invención (preocupación) de sí. En el caso del indio ecuatoriano, nos interesa también evidenciar —a partir de ciertas prácticas discursivas y no discursivas— cómo dicho sujeto resistió a las más variadas formas de dominación, ejercicio del poder, poderes constituidos (dispositivos de poder) o prácticas diseminadas molecularmente a través del campo social, configurando, o esbozando, modos de existencia alternativos a los hegemónicos. Es de señalar que la resistencia se caracteriza por poseer los más variados matices; esta puede ser visible u oculta, se puede expresar impetuosa o sutilmente conformando una infrapolítica (Scott, 2004), una antidisciplina (Certeau, 2003), un *savoir-faire* (Pécaut, 2003, 2006) o simplemente astucias (Foucault, 1994,

p. 127) que actúan eficazmente, pero que muchas veces no logran revertir los modos de dominación imperantes. En la praxis, estas van desde las picardías hasta las reivindicaciones o revueltas. Los alzamientos de indígenas «ecuatorianos» en la Colonia resisten a la Iglesia y su estrategia evangelizadora desde siempre, como nos lo revela el caso de los indios de Puerto Viejo:

> Como sabemos, la Iglesia Católica estaba sujeta al poder político durante la Colonia, aunque ejercía de todas formas ciertos espacios hegemónicos, en tanto pertenecía a la estructura que regulaba el andamiaje colonial. Muy por debajo de ella estaban los vasallos o gobernados, entre los cuales en la práctica había estatutos diferentes. Los españoles eran la casta superior seguida por otras, entre las que estaban los indios y finalmente los negros. Habían unos poderes dominantes, sí, pero eso no significaba que los de abajo estuvieran totalmente excluidos del circuito del poder y que aún en calidad de subalternos, tuvieran agencia o protagonismo (Hidrovo, 2003, p. 112).

En el caso de Puerto Viejo, la insurgencia se manifiesta en protestas contra el alza de tributos, falta de atención espiritual de los sacerdotes, solicitación de realizar más fiestas religiosas. Estas protestas generaron enfrentamientos corporales con sacerdotes e inclusive disputa por el control de cofradías y el acceso al ganado:

> La agencia de los indios, dentro de este juego de poderes hegemónicos y subalternos, está demostrado en innumerables eventos: los indios de Puerto Viejo protestaron por la baja de tributos. Viajaron hasta Santa Fe y aún lo habrían hecho a España para conseguir los títulos de propiedad de sus tierras, como el caso de Parrales y Guale y para denunciar los malos tratos, como lo hicieron Juan Seguichi y Manuel Pilay. Escribieron cartas denunciando la falta de atención espiritual de los sacerdotes, como ocurrió con los de Picoazá. Presionaron por que se realizaran más fiestas religiosas. Se negaron a asistir a iglesias que no eran las propias. Fueron acusados de altaneros y sediciosos y llegaron incluso a enfrentarse corporalmente con el sacerdote Ignacio Valencia a quien el indio Cosme Majao arrolló con su caballo, cuando el cura le preguntó si era el mismo que no asistía a la doctrina y era

> cabeza de motín, y le dio a la vez la orden de que bajara de la bestia. Como vemos, la agencia de los indios estaba relacionada con el problema de la supervivencia. Ese es también el caso de los indios de Picoazá que se enfrentan al cura Coello por el control de la cofradía de Nuestra Señora de Asunción y el acceso al ganado (Hidrovo, 2003, p. 113).

Es posible que los levantamientos de los indígenas de Puerto Viejo estén relacionados con la imposibilidad de la omnipresencia y omnipotencia de las tropas españolas y sus legiones de curas encomenderos, tal vez por su marginalidad y condición periférica:

> El arrojo de los indios y enfrentamiento directo con cuerpos y sectores hegemónicos son señales de que además las relaciones de poder fueron menos rígidas. Los indios se atrevían a tanto porque los cuerpos de represión no eran apreciables en el sector, y había un control atenuado por la distancia del territorio, su condición marginal y periférica con respecto a otros sectores de la Colonia. Habría que determinar las diferencias que se produjeron entre los dos primeros siglos y el siglo XVIII, cuando cambiaron ciertos elementos de la estructura gubernamental y económica (Hidrovo, 2003, p. 113).

Otra resistencia emblemática es la recuperada por el padre Juan de Velasco en su obra *Historia del Reino de Quito de 1789*, en la que narra la historia del indígena Cantuña y su relación con los tesoros ocultos de Atahualpa que les fueron «arrebatados» a los invasores españoles por Rumiñahui. Al asesinar a Atahualpa, el noble indígena Rumiñahui, cercano a él, entierra su cadáver y esconde sus tesoros. Gualca, cercano a Rumiñahui, lo acompaña a incendiar a la ciudad de Quito junto a su hijo, quien sufre un accidente en este provocado fuego. Al creerlo muerto, es abandonado por su padre. Cantuña queda «contrahecho, corcovado y con facciones tan monstruosas que parecía un demonio» a causa de este incendio (De Velasco, [1789] 1981, p. 322).

Un general español residente en Quito lo acoge para el servicio de su casa. Al caer en pobreza este militar, Cantuña le cede parte de sus riquezas que eran aparentemente las joyas de Atahualpa. Cantuña, luego de la muerte de su acogiente, lleva un nivel de vida que no

fue bien visto positivamente por los habitantes de la ciudad, quienes comenzaron a generar una serie de conjeturas. Siendo consultado por la justicia sobre el origen de su riqueza, Cantuña se encuentra en la encrucijada de contar la verdad, que era la posesión del tesoro de Atahualpa y ser juzgado por ello, a lo que él decide afirmar que el origen de su riqueza fue gracias a un pacto que realizó con el diablo. De esa forma no fue juzgado y más bien generó en los religiosos la necesidad de evangelizarlo. Sin embargo, no fue condenado por el Santo Oficio por haber hecho un pacto con el demonio; tal vez debido a las grandes donaciones que daba a la Iglesia, las mismas que podían perderse sideshacía su pacto.

Artieda (2015) explica que Cantuña es un personaje real y que se desempeñó como cerrajero, labor que puede haberle permitido tener una vida acomodada. Esta historia tiene dos vías de análisis; por un lado, presume la incapacidad de un indígena de generar sus propios recursos. La justificación de la guerra contra los indígenas elaborada por Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI (De la Garza, 2002) plantea que ellos son bárbaros, no tienen humanidad ni cultura y la dominación europea les permitiría lograr la perfección que su dominador sí la posee. Además, hay un deber por parte de los españoles de extirpar los cultos satánicos y salvar a las víctimas de estos por vía del conocimiento del Evangelio. Esa mentada «inferioridad natural de los indios» permite justificar mediante el derecho la subordinación de los indígenas —la «tutela»— como una vía legal para controlar el destino de los pueblos indígenas, instrumento que se mantuvo en la República por largo tiempo (Yrigoyen, 2011). Esa convicción obviamente hace pensar a los no indígenas que es imposible que un indígena, debido a su «inferioridad natural», pudiese poseer bienes de igual forma que un dependiente de español.

Sin embargo, una segunda perspectiva ubica a esta narración como una forma de resistencia a la estructura social, civil y religiosa predominante en la época. La forma en que Cantuña sale bien librado del juicio legal y de la Iglesia, remite a una gran habilidad del indígena de salir airoso de varias situaciones manipulando al sistema, aprovechándose de sus «facciones monstruosas» y la cle-

mencia que este hecho produce, además de su naturaleza de indio con creencias paganas (Fitzell, 1994). Adicionalmente, el hecho de ser benefactor de la Iglesia y de los pobres lo hace ver como una persona que realiza actos de buena voluntad y a quien hubiera sido muy complejo juzgar.

Otras fuentes históricas (Moreno, 2003) comprueban insurrecciones indígenas recurrentes a lo largo de toda la Colonia. Tal es el caso de los dieciséis alzamientos ocurridos en la audiencia de Quito entre 1534 y 1803. Tales alzamientos se asocian a la explotación colonial a la que las sociedades amerindias han sido sometidas. El análisis de Moreno constituye un esfuerzo a la superación de la invisibilidad indígena, tendenciosamente institucionalizada con la Colonia y la República, como parte de una política evangelizadora integradora de las sociedades indígenas al modo de dominación, la política de cognición y de subjetivación hegemónica.

Tales sublevaciones desmienten narrativas que juzgan a los indígenas como la «raza vencida» o sociedades «pasivas». Moreno (2003) evidencia acciones permanentes que dichas sociedades emprendieron para hacer valer y respetar sus derechos. Es inevitable no establecer comparaciones con las reivindicaciones de los grupos indígenas hoy en día, ya sea que se trata de acciones más o menos consistentes con orígenes históricos coloniales.

Según Moreno (2003, p. 11), el imperio de los incas fue derrocado rápidamente como consecuencia de coaliciones efectuadas por diferentes grupos indígenas con los dominadores españoles, a quienes los primeros consideran sus libertadores. Los resultados de dichas alianzas al parecer fueron nefastas consecuencias para los indígenas. Entre los protagonistas de las revueltas se identifica a gente del común indígena que en muchas ocasiones hacen parte de los cuerpos administrativos indígenas locales, tales como los cabildos. Solo excepcionalmente participan miembros de la nobleza indígena en dichas revueltas.

El primer levantamiento registrado por Moreno (2003) es el de 1533, a propósito del apoyo a la insurrección de Manco Inca

Yupanqui en Cuzco. Los señores incas con demás caciques y principales de la provincia de Quito se unen a dicho alzamiento, con tal mala fortuna que son neutralizados por los españoles gracias a la delación de quien podría denominare como la «Malinche» ecuatoriana: Isabel Yarucpalla, antigua esposa del Inca Atahualpa, que sería quien alertara a los españoles de esta sublevación en camino[6].

Para concluir, no sería posible entender la psicología del indio y su proceso de subjetivación durante el «período colonial ecuatoriano» si no nos nutrimos de algunas evidencias contemporáneas que nos permitan problematizar el modo cómo se ha construido su alteridad a lo largo de más de cinco siglos de colonialismo y colonialidad del poder (Quijano, 2000). Pese a ello, hay que tener cuidado en no victimizarlo o heroizarlo, así como tampoco caer en esencialismos militantes que hagan creer que somos «la voz del otro», aún más en una época en la cual cada cual habla por sí mismo, evitando, de esa manera, lo que Foucault denominaba «la vergüenza de hablar por los otros», especialidad que, no pocas veces, el llamado intelectual progresista pretende detentarla.

La época republicana y la búsqueda de la nación

El siguiente párrafo que Simón Bolívar escribe a Santander en 1824 describiendo el carácter de los quiteños, ilustra la visión que tenía sobre las personas de esta región ya en la época republicana:

> Además, no quiero encargarme tampoco de la defensa del Sur, porque en ella voy (a) perder la poca reputación que me resta, con hombres tan malvados (e) ingratos. Yo creo que he dicho (a) usted antes de ahora que los quiteños son los peores colombianos. El hecho es que siempre lo he pensado, que se necesita un vigor triple allí que el que se emplearía en otra parte. Los venezolanos son unos santos en comparación de esos malvados. Los quiteños, los peruanos son la misma cosa: viciosos hasta la infamia bajos hasta el extremo. Los blancos

---

[6] El último levantamiento registrado por Moreno es el retrato de la rebelión contra los diezmos en Columbe y Guamote en 1803 (Moreno, 2003, pp. 73-77).

> tienen el carácter de los indios, los indios son todos truchimanes, todos ladrones, todos embusteros, todos falsos, sin ningún principio moral que los guíe (Monsalve, 1916, pp. 368-389).

Ecuador se proclama país independiente en 1830, con la elaboración de su primera constitución política y la consiguiente búsqueda de cohesión como nación. El artículo 68 «nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable». ¿Cuáles eran las características de esta nación reciente y plagada de «abyectos y miserables» indígenas?

En su libro *Las costumbres de los ecuatorianos* (2007), Osvaldo Hurtado hace una recopilación de narraciones sobre el Ecuador de diversas fuentes, tanto de historiadores locales como de extranjeros que relatan su visión de su paso por estas tierras. Realiza un resumen de sus características culturales y en su recorrido destaca algunos elementos: la sociedad excluyente y de jerarquías, la ausencia de emprendimientos, la conformación de una mentalidad paternalista, educación en bajo nivel, irrespeto a la ley y la ociosidad generalizada. Si bien estas son características halladas y descritas en la época de la colonia en la Real Audiencia de Quito, al iniciar la República, Hurtado (2007) encuentra que, en términos generales, no hay mayores diferencias.

Si bien las características descritas se refieren a los ecuatorianos en su totalidad, hay descripciones que son exclusivas de los indígenas o afectan a lo que podríamos llamar su psicología. La lógica jerárquica fue intensa, en tanto España atraviesa todavía por un régimen feudal, sistema que fue reproducido en la Colonia. Es así que el color de la piel determina el nivel social, como describe Alexander von Humboldt (en Hurtado, 2007) en su documento sobre la América española en 1800: «En América la piel más o menos blanca es lo que decide el rango que ocupa un hombre dentro de la sociedad» (p. 27). En la República, y hasta avanzado el siglo XX, esta tendencia se mantiene. El racismo preponderante en estas tierras generó una visión de lo más oscuro como inferior.

La ausencia de emprendimientos responde a varios factores. La planificación de la Colonia no permite un desarrollo industrial que debe darse solamente en España. En América, el hecho de ser terrateniente es suficiente para tener poder y un discriminado acceso a los bienes de los menos poderosos genera poco interés en producir en exceso. La tierra tiene valor como instrumento de poder y no de producción. El poder es tan poco controlado que es irrelevante cumplir las normas; la educación no es algo que tiene prioridad en esa época. El paternalismo se consolida por vía de la constitución de la hacienda como el eje de la producción de la república. Como menciona Hurtado (1979), la zona andina del país aprovecha las grandes propiedades de hacienda para satisfacer la demanda interna y producir para el exterior productos como «cascarilla, paja toquilla, cereales y cueros» (p. 58). En la zona costera del país, al dejar de existir la restricción para las exportaciones de la Colonia, la agricultura tiene un rápido crecimiento, aprovechando la demanda de materias primas como el cacao, tabaco, caucho y café. Conforme el país empieza a ingresar en el capitalismo esa tendencia disminuye.

La configuración de una mentalidad paternalista remite en gran parte a la mencionada concepción de la «inferioridad natural de los indios», instaurada para permitir la apropiación de territorios y administración de personas indígenas por medio de varias estrategias de dominación. En este contexto, cabe destacar al renombrado escritor ambateño Juan León Mera (1832-1894). Vallejo (2002) ubica a Mera como el artífice de la obra fundacional del Ecuador, como un intelectual del siglo XIX que veía a la producción estética también como un espacio para lo didáctico. Es por esto que Vallejo considera la obra total de Juan León Mera como una búsqueda de construcción de lo nacional. No en vano una de sus obras más conocidas es el himno nacional del Ecuador.

León Mera incluye de forma fundamental en su trabajo a la población indígena. En sus trabajos literarios pretende recuperar algunos de los elementos culturales, idiomáticos y de carácter de los indios, siempre desde una visión burguesa y desde una idealización de lo indígena alrededor de la «inocente sencillez que le caracteriza»

(Mera, 1887, p. 228), su espíritu guerrero, o su vida desafortunada. Respondiendo a aquellos que critican al Ecuador acusando a sus indígenas como «bárbaros», responde que «en el Ecuador (...) la barbarie de los indios está unida a la sencillez e inocencia propias de pueblos primitivos y de razas menos favorecidas por la naturaleza», problema que es solucionable por la vía de la educación y la ilustración (Muratorio, 1994, p. 172).

Una de sus obras emblemáticas es *Cumandá o un drama entre salvajes* (1891), escrita con influencia del romanticismo literario y publicada por primera vez en el año 1877. Jorge Enrique Adoum (1980) la considera como «la primera novela con voluntad de ser novela y con ganas de ser ecuatoriana» (p. XVI). A continuación, incluimos una descripción de las características físicas y espirituales de la protagonista:

> El tipo de Cumandá era de todo en todo diverso del de sus hermanos, *y su belleza superior a cuantas bellezas habían producido las tribus del Oriente*. Predominaba en su limpia tez la pálida blancura del marfil, y cuando el pudor acudía a perfeccionar sus atractivos, brillaban sus rosas con suave tinte, cual puestas tras delgada muselina; su cabellera, aunque negra, difería, por lo sedeño y ondeado, de las sueltas crenchas de las hijas del desierto; en el airoso cuerpo competía ventajosamente con ellas, a quienes tantas veces, y con razón, se ha comparado con las palmeras de su patria; sus ojos, de color de nube oscura, poseían una expresión indescifrable, conjunto de dulzura y arrogancia, timidez y fuego, amor y desdén; los labios tenían movimientos y sonrisas en perfecta armonía con las miradas, y el corazón correspondía a los ojos y los labios; era toda ella sencillez y vivacidad, candor y vehemencia, dulzura de amor apasionado y acritud de orgullo; era toda alma y toda corazón, alma noble, pero inculta; corazón de origen cristiano en pecho salvaje, y desarrollado al aire libre en la soledad (Mera, 1891, p. 28; énfasis añadido).

Cumandá era tan bella y distinguida entre los indígenas precisamente por el hecho de *no ser* indígena. Sin saberlo, en realidad era Julia Orozco, hija de unos hacendados que de niña había sido tomada por muerta de un incendio provocado por un indígena de la

hacienda de su padre. Su hermano Carlos, sin saberlo, se embelesa de ella años después al encontrarla en la Amazonía ecuatoriana y ese es el inicio del drama novelesco escrito por Mera.

Para Muratorio (1994), *Cumandá* es una obra que intenta recuperar lo indígena desde una perspectiva racista. Por el contrario, Sacoto (2014) propone que la novela —más allá de su calidad literaria— tiene elementos que son significativos como valor documental, en tanto refleja la visión elitista de un nivel social; sus personajes son arquetípicos de sus clases y cumple un fin «proselitista, apostólico y misionero» (p. 57) que busca la superación de la barbarie por la civilización por vía de la Iglesia. Sacoto (2014) rescata que la obra denuncia el maltrato al indígena, aun cuando reconoce su falta de respeto a sus características rituales y culturales.

> Con frecuencia hacían los indios estos levantamientos contra los de la raza conquistadora, y frecuentemente, asimismo, la culpa estaba de parte de los segundos, por lo inhumano de su proceder con los primeros. En 1790 la cobranza del diezmo de las hortalizas, antes no acostumbrada y por primera vez entonces dispuesta por el Gobierno, fue el pretexto que los indios de Guamote y Columbe tomaron para derramar el odio y venganza que no cabían en sus pechos, y acabar con cuántos españoles pudiesen haber á las manos (Mera, 1891, p. 67).

La ociosidad del indígena: a pesar de tener gran riqueza natural y climas diversos que le hubieran permitido a la población generar muchos recursos, considera Hurtado (2007) que la ociosidad generalizada impidió producir en abundancia (Fitzell, 1994; Romero, 2003). Dicha desidia se debe a la numerosa cantidad de indígenas a quienes se les encomiendan las tareas manuales a cambio de un pago mínimo. Dado que se consideran nobles por su tez blanca, el español asume que su condición no le permite realizar cualquier tipo de labor manual. En ese sentido, la ociosidad es una característica propia del español y el criollo que afectó al indígena.

En su recopilación sobre exploradores y visitantes extranjeros, Fitzell (1994) nota la presencia constante de críticas sobre las acciones de los indígenas. Por ejemplo, el meteorólogo francés

Boussingault consideraba que los indígenas no eran buenos guías «porque como no suben más allá del límite de las nieves permanentes, no pueden adquirir un conocimiento cabal de la ruta que ha de seguirse» (Fitzell, 1994, p. 50). El ascensionista inglés Edward Whymper relata que los cargadores que contrata para una expedición le solicitan zapatos para el trabajo de acompañamiento en su travesía y una vez que los reciben, estos escapan sin darle el servicio solicitado. Para evitar estos problemas, algunos exploradores desarrollaron estrategias:

Manuel Almagro pertenecía a la Comisión Científica Española que fuera enviada a América en 1862. Como etnólogo de profesión, se esfuerza muchísimo por comprender las situaciones desde el punto de vista de los cargadores. Descubre que las autoridades mantenían a los cargadores en la cárcel para que no huyeran y que se les pagaba tan sólo 1/2 real por día. Él les entrega cargas más pequeñas que las acostumbradas y les paga bastante más. Los cargadores le aseguraron que no se escaparían, aun cuando se aproximaba el carnaval. Los menciona por sus nombres y describe cómo mantienen el paso tendiéndose en el suelo por cuatro o cinco minutos, más o menos cada hora. Al día siguiente encuentra que los indios continúan acompañándolo (Fitzell, 1994, p. 51).

Es claro que los visitantes buscan un nivel de «desarrollo» y servicio por parte de los indígenas acorde con expectativas de «civilización» europeas que en Ecuador no las iban a recibir. Como contrapartida, se encuentran otras imágenes de resistencia, expresadas en la forma en que los indígenas embaucan a sus clientes. Como refiere Fitzell (1994), Boussingault confesó, sin embargo, su renuente admiración por un sastre indio al cual había dado un corte de lino chino para que le confeccionara cuatro pantalones. El sastre regresó exactamente en el tiempo estipulado y sin hacer ningún comentario le entregó cuatro pantalones en miniatura: el largo del corte y las instrucciones inexpertas de Boussingault habían determinado su tamaño, broma consumada que Boussingault se vio obligado a aceptar ya que el indio, a sabiendas, había cumplido al pie de la letra con sus instrucciones.

El indio visibilizado: nación pequeña

Paladines (2011) sitúa a los años 20 del siglo XX como la época del surgimiento del liberalismo radical. Dada la no consolidación de la revolución liberal a fines del siglo XIX, la Revolución Juliana (9 de julio de 1925) constituye una nueva forma radical de enfocar el liberalismo. En este contexto surgen una serie de artistas, intelectuales y educadores que buscan realizar un análisis más global de la problemática que enfrenta país y tratar de brindar soluciones distintas a las dadas anteriormente. Es aquí que surge el realismo social que busca hacer visible la situación de los excluidos del país.

Como antecedente, en el espacio de la Sociedad Jurídico-Literaria a fines de siglo XIX, los liberales hicieron visible el problema del concertaje como búsqueda de la liberación de los indígenas y la forma de producción precapitalista de la hacienda, así como la deuda en los indígenas que iba en contra de las leyes de la oferta y la demanda (Prieto, 2004). En 1916, Nicolás Martínez realiza un análisis de los indígenas en la provincia de Tungurahua. En este documento, procura explicar las características negativas de los indios conciertos frente a las de los indios libres. Indica que el indígena es dulce, humilde, trabajador e inteligente de naturaleza, pero al juntarse en su «tribu» recupera sus características originales: feroz, arisco y salvaje. Considera, por lo tanto, que es recomendable romper con las comunidades de indios, que se convierten en espacio generador de conductas irracionales y antinacionales.

En 1925, Pío Jaramillo Alvarado publica la primera edición de *El indio ecuatoriano: Contribución al estudio de la sociología indoamericana*. Este es uno de los primeros documentos en el Ecuador que describe y analiza la psicología del indígena ecuatoriano. Jaramillo (1997) llega a algunas conclusiones importantes que giran alrededor de la servidumbre que le ha tocado sobrellevar al indígena ecuatoriano desde la conquista incásica. Adicionalmente, Jaramillo propone que el clima de la región (únicamente con dos estaciones) limita la producción agrícola y la alimentación, por tanto, la función orgánica del pensamiento. La zona montañosa, y sus limitaciones, han obligado al indígena a tener un temperamento

«triste». Sus limitaciones ambientales le exigen organizarse comunitariamente, lo que obstruye su desarrollo en el individualismo. Jaramillo concluye que esta forma de organización «comunista» impide su adecuado progreso.

Jaramillo produce, además, una clasificación de los grupos indígenas. Aquellos grupos que no han sufrido la encomienda —a quien llama el campesino propietario— por acceder a tierra y a la generación de sus propios recursos mantienen una relación distinta con su entorno, de tal manera que «cuida de su terreno con amor, (...) las vacadas dan vida a la monotonía campesina y la gloria de la volatería anima la vida con sus rumores que prometen salud» (Jaramillo, 1997, p. 131). Hablando del indígena Saraguro de la provincia de Loja, pone realce en su elegancia, higiene y atuendo realizado por su propia industria, su «estatura señorial, musculosa, arrogante, no como el resto de la raza vencida» (p. 131). Destaca asimismo la belleza de la mujer indígena, de la que dice es una «Venus india» orgullosa de su «raza pura». Subraya también a los indígenas otavalos, como «aseados, pintorescos y con espíritu comercial» (p. 132).

Para Pío Jaramillo, los indígenas se han integrado de tal forma con la población mestiza que es difícil distinguirlos, a excepción de uno o dos etnias aisladas. Sin embargo, es posible ubicarlos con la denominación de «montubios», que son indios que han evolucionado en las riberas marítimas y su trabajo no ha estado atravesado por el concertaje, sino que han trabajado en las haciendas como asalariados. Compara al «montubio» con el gaucho argentino o el llanero venezolano, y los considera fácilmente manipulables y llevados como guerrilleros de las confrontaciones civiles.

En conclusión, lo que pretende mostrar Pío Jaramillo es que el ambiente y las distintas posibilidades que han tenido los indígenas han configurado su psicología, por lo que no está de acuerdo con quienes dicen que lo que requieren los indígenas es educarlos para introducirlos en el «camino de la civilización». Para Pío Jaramillo, se debe garantizar la situación económica adecuada al indígena, devolviéndole sus tierras y permitiéndole disfrutar de un salario digno.

Cabe complementar esta información con un documento posterior escrito por Luis Monsalve Pozo (1943), producto de haber ganado un concurso literario de una casa editorial de los Estados Unidos. Es un libro que se denomina *El indio, cuestiones de su vida y su pasión* que realiza una amplia descripción en los mismos términos de Pío Jaramillo, pero realiza un aporte más a su psicología al plantear una diferencia entre los indígenas que fueron parte de la elite del incario y aquellos que formaban parte del pueblo raso. Los primeros descritos según el psicólogo Jung corresponden al tipo extravertido (despierto, vivaz, activo) y el segundo al introvertido (tranquilo, pausado, lento, con la mirada baja). Realiza una categorización adicional que corresponde a la constitución corporal de Ernst Kretschmer que la explica de la siguiente manera:

> Tipo corporal, pícnico; psicoestesia y tonalidad psíquicas, enrumbadas, en el indio-élite, hacia la euforia, la alegría de la vida y la satisfacción; en cambio en el indio-masa, hacia la depresión y, en cierto modo, hacia la tristeza, a pesas que también reía; ritmo psíquico, normal, casi rápido, en el primero; camino al anulamiento por una especie de anestesia total, producida por propio renunciamiento, en el segundo; ritmo sexual, no siempre diferenciado, pero, en ambos en la generalidad de casos, normal con incitaciones espirituales (Monsalve Pozo, 2006, p. 114).

Pequeña gran patria: nación mestiza

> Es por ello que he hablado tan largamente, en cartas anteriores, de la vocación nacional. Porque sostengo —y he sostenido siempre— que en nuestro trópico providencial, rico de humus pero también rico de fiebres y de sabandijas, sí se puede edificar una Patria, una «pequeña gran Patria», con el material humano que tenemos. El mismo con que edificó Atahualpa el más grande imperio en estas latitudes. El mismo que ha producido a Espejo y los héroes de agosto. El mismo con que construyó una clara democracia Rocafuerte, y una oscura, pero poderosa fuerza moral y material, García Moreno. El mismo material humano que ha sido capaz de orecer en Montalvo, en Alfaro y en González Suárez. Y sobre todo, es

> el mismo material humano capaz de los tejidos de Otavalo, de las miniaturas de corozo de Riobamba, de los sombreros de toquilla de Manabí y de Cuenca (Carrión, 1943, p. 147).

Estas palabras las expresa el escritor Benjamín Carrión en su libro *Cartas al Ecuador* (1943). El país necesita refundarse tras la derrota militar de 1941 frente al Perú. La guerra ya no puede ser el dínamo del orgullo nacional y se requiere de otro eje. Inspirado en esta situación y con la influencia del indigenismo y de las políticas de educación del mexicano José Vasconcelos, Carrión propone una estrategia para «volver a tener patria». De acuerdo a Valdano (2005), ese concepto busca recuperar esa patria que nos fue arrebatada y retornar a ese país grande en cultura y libertad.

El proyecto político de Benjamín Carrión de conceptualizar una «gran patria,» una «nación ecuatoriana», recibe acogida en las clases dominante y media ecuatorianas y apoyo del gobierno de Carlos Alberto Arroyo del Río (1940-1944). El proyecto constituye un cambio fundamental en la forma en que se maneja la cultura en el Ecuador, cristalizado con la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana[7]. ¿Cuál era la construcción de Benjamín Carrión del indígena ecuatoriano?

Tinajero (2013) considera que, a pesar de que en el año 1934 Carrión había publicado la biografía del Inca Atahualpa, su real aporte al país son las *Cartas al Ecuador*. Dicha biografía novelada es una exaltación al indígena (inca), idealizándolo, pero a la vez con un objetivo de defender la ideología del mestizaje. No es entonces un libro antiespañol, sino que busca resaltar las cualidades de los indígenas ecuatorianos que ahora forman parte del mestizo ecuatoriano. En la cita que inicia este apartado, se puede advertir claramente que Carrión enumera las cualidades de todos los notables ecuatorianos por igual, con el afán de integrarlos a todos en aquella pequeña gran patria que puede ser una potencia mundial de la cultura. Por ejemplo,

7 Fernando Tinajero (2015) admite que inicialmente criticó el concepto de «gran patria» desarrollado por Carrión por considerarlo como un pensamiento legado del romanticismo del siglo XIX. Sin embargo, reconoce su carácter de propuesta política que busca cambiar la visión del Ecuador por un país derrotado.

Carrión (1992) describe al Inca Huayna-Cápac como alguien «grande entre los grandes» de la historia, sabio y no excesivo con los placeres mundanos, sin dejar de disfrutarlos, «en la historia de oriente tuvo un antecesor grande como él: Salomón de Judá» (Carrión, 1934, p. 101).

De ti nací y a ti vuelvo: Vallejo (2005) relata la forma en que el poema-canción *Vasija de barro* se produjo colectivamente. En el hogar del pintor Oswaldo Guayasamín, un 7 de noviembre de 1950 estaba reunido un grupo de intelectuales. La charla de esa noche giraba en torno a un cuadro del dueño de casa: *Origen*, que consistía en una vasija de barro en cuyo interior constaban dos esqueletos de niños. El cuadro hacía referencia a la forma en que los incas enterraban a sus muertos. Inspirados en este diálogo, los poetas Jorge Carrera, Hugo Alemán, Luis Valencia y Jorge Enrique Adoum, en ese orden, escribieron su respectiva estrofa del poema que hacía honor a la vasija funeraria inca. Posteriormente, y por insistencia de Carrera Andrade, el músico Gonzalo Benítez junto con Luis Valencia le pusieron música a este poema, que es como sigue:

> Yo quiero que a mí me entierren
> como a mis antepasados
> en el vientre oscuro y fresco
> de una vasija de barro (...)
>
> Cuando la vida se pierda
> tras una cortina de años
> vivirán a flor de tiempo
> amores y desengaños (...)
>
> Arcilla cocida y dura
> alma de verdes collados,
> luz y sangre de mis hombres,
> sol de mis antepasados (...)
>
> De ti nací y a ti vuelvo
> arcilla vaso de barro
> mi muerte yazgo en ti
> a tu polvo enamorado.
>
> Vallejo (2005, p. 31).

El poema-canción antes mencionado es una expresión de esa búsqueda de recuperar aquello de indio que tienen los ecuatorianos desde una idealización de ciertos elementos culturales, o inclusive, folclóricos.

Osvaldo Guayasamín (1919-1999), autodenominado «indio», fue uno de los artistas plásticos más conocidos internacionalmente. Su arte buscaba ser una denuncia de las distintas inequidades que ocurrieron y ocurren sobre los menos privilegiados de la sociedad. Si bien su apellido tiene un origen indígena, desde una perspectiva cultural, él no tenía una cosmovisión indígena. Su *indianidad,* bajo esa perspectiva era más una identificación con el indígena y no necesariamente una vivencia propia. Como menciona Ordóñez (2000), en sus cuadros habla de un indio sufrido, agotado, explotado y con una abulia innata como su forma de ser, contrastando con la «raza» negra alegre y sensual. Toma entonces Guayasamín el discurso indigenista como suyo y asume sus estereotipos para expresarse artísticamente.

Conclusiones

Durante la Colonia, los poderes dominantes asignan al indígena los dispositivos discriminatorios de «marginado», «raza vencida», «inferior», «salvaje», «perezoso», entre otros. Ecuador, al erigirse como nación independiente en 1830, requería configurar una identidad nacional que le permitiese consolidarse como una nación cohesionada y gobernable. Para conseguirlo, estos poderes hacen uso del mito de la «nación pequeña» en torno a una construcción mestiza que tenía como implícita la afirmación de una mixtura de lo europeo con lo indígena (Silva 2004)[8]. Esta transformación y apropiación del mestizaje esconde en su inte-

[8] Dicho mito parte de tres conceptos: el en primero ligado a la influencia del territorio sobre su carácter, la imposibilidad de dominar una geografía compleja que forjó una caracterología retraída, taciturna y haragana en el indígena. El segundo concepto responde a los efectos de la conquista incaica a los señoríos étnicos y cacicazgos en lo que ahora es Ecuador. El tercer concepto se refiere a la destrucción por parte de la conquista española de todo vestigio de la civilización indígena (Silva, 2004).

rior la primacía del concepto de blanqueamiento (Wade, 1997). Como lo afirma Wade, mestizaje y blanqueamiento no solo son conceptos de diferentes variantes del pensamiento nacionalista, sino que son una serie de prácticas que derivan su significado de, y a la vez reconstituyen, las interacciones jerárquicas y sociales expresadas en las ideologías de blanqueamiento y mestizaje (1997, pp. 51-52).

Con un origen latinoamericano común de construcciones discursivas que han inutilizado al «otro indígena», en el Ecuador se desarrollaron formas propias de reformulación de ese «otro» por diversas razones. Una fundamental fue el tipo de producción que se le asigna en la Colonia, lo que determinó que a nivel andino fueran la hacienda y sus formas de control las principales vías de generación de discursos del «ser» del indígena.

La hacienda generaría ya en la República la dificultad por acceder al capitalismo, pues ese indígena dependiente, que tenía una relación clientelar con el representante de la Iglesia y el dueño de la hacienda no era funcional para la consolidación del capitalismo. La lógica comunal del indígena no dependiente de la hacienda sería otro obstáculo, pues la visión comunitaria no es compatible con la lógica individual que requiere el nuevo sistema económico que se quería imponer a finales del siglo XIX.

Es en ese punto que surge el indigenismo como una necesidad que buscaba la homogeneización de los habitantes en torno a un Estado-nación. La lógica plurinacional de los países de Latinoamérica obligó a generar estrategias de dominación que permitieran que quienes no eran susceptibles de compartir una misma «nacionalidad» mestiza se atengan a los modos de explotación establecidos (Iturralde, 1995). El indigenismo es, entonces, una forma de manipulación ideológica que busca, bajo la excusa de valorar las características propias de los indígenas, introducirlos a la civilización. Sin embargo, muchos de los elementos aportados por el indigenismo fortalecieron a la larga a los indígenas y permitieron su propia construcción de identidad étnica.

El proceso de construcción de la identidad étnica ha sido parte de una serie de acciones de resistencia, como los levantamientos indígenas mencionados anteriormente. Entre las semejanzas de los alzamientos coloniales analizados por Moreno (2003) y el levantamiento de 1990, podría mencionarse que su organización no obedece al liderazgo de alguien en especial. Esta última insurrección es resultado de la fuerza mancomunada ejercida por las organizaciones de base y sus dirigentes que denuncian, en lo cotidiano, los efectos de la crisis que ahoga la economía doméstica, y la ausencia del Estado en sus competencias frente a las comunidades indígenas y demás grupos étnicos en estado de alta vulnerabilidad social. A pesar de que habría sido un levantamiento contundente, sus potencialidades no habrían sido canalizadas apropiadamente; solo algunos líderes obtendrían beneficios particulares, que habrían seguido un perverso patrón colonial en detrimento de las comunidades en general (Moreno, 2003, p. 12).

La discusión propuesta en este capítulo genera una serie de preguntas: ¿cuál es la relevancia real y simbólica de la antropofagia en la contemporaneidad a propósito de los movimientos indígenas latinoamericanos y su rol en la redefinición de la alteridad?, ¿qué implicaciones tiene la contestación a la política de subjetivación flexible hegemónica y el despertar del cuerpo vibrátil[9] (Rolnik, 2011) del indígena ecuatoriano, que originariamente habitó y habita hoy «marginalmente» los estados nacionales de lo que hoy en día comprenden América, y que ha estado anestesiados durante más de quinientos años de poder colonial y su incorporación en el *habitus* de los actores sociales (Castro-Gómez, 2005)?, ¿cuál es su importancia en la configuración de un «inconsciente maquínico»[10] (Guattari, 1979) capaz de liberar las potencias de creación y resistencia (Rolnik, 2003a, 2003b, 2003c)?

9 Rolnik (2011) entiende el «cuerpo vibrátil» como la capacidad de aprender la alteridad, el mundo, en su condición de campo de fuerzas vivas que nos afectan y se presentan en nuestro cuerpo bajo la forma de sensaciones. El ejercicio de esta capacidad se desvincula de la historia del sujeto y del lenguaje (2011, p. 12).

10 Guattari (1979) define al «inconsciente maquínico» como el potencial social y político del inconsciente, que ha sido reprimido y subsumido por una teoría psicoanalítica conforme con el orden social capitalista.

Sugerimos que una posibilidad de contestación de la política de subjetivación flexible la ofrece el antropólogo brasileño Viveiros de Castro (2007), con sus propuestas del perspectivismo amerindio y la antropofagia. Viveiros de Castro afirma que la antropofagia es el único aporte verdaderamente anticolonial en América Latina. Para el autor, la antropofagia implica una comprensión de las cosmovisiones indígenas como presentes en un ámbito paralelo, pero fundamentalmente diferente al de las culturas occidentales. Este ámbito emplaza a los indios en el porvenir y el ecumenismo. La antropofagia no consiste en una perspectiva acerca del nacionalismo, el regreso a las raíces o el indianismo; por el contrario, ha sido y es una aproximación evidentemente revolucionaria. En el caso ecuatoriano, esta antropofagia se evidencia tanto en las microrresistencias diarias —las mismas que no alteran el orden social, pero lo minan— como en la serie de levantamientos indígenas desde la Colonia hasta nuestros días.

Referencias

Abellán, J.L. (1986). *Historia crítica del pensamiento español. Tomo II: La edad de oro*. Madrid: Espasa-Calpe.

Adoum, J. (1980). Prólogo. En J. Gallegos y P. Vera, *Narradores ecuatorianos del 30*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Artieda, R. (2015). Cantuña: discurso comunicacional, mutación, y refuncionalización en la creación de un héroe mítico (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, Quito, Ecuador.

Barth, F. (Ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, ILL: Waveland Press.

Carrión, B. (1943). *Cartas al Ecuador*. Quito: Editorial Gutenberg.

Carrión, B. (1934). *Atahuallpa*. México: Imprenta Mundial.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, *(6)*, 153-172.

Certeau, M. de (2003). *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes.

De las Casas, Bartolomé ([1552] 2010). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias de Las Casas*. México: Alianza Editorial.

De la Garza, M. (2002). *Política de la memoria: Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos Editorial.

De Mercado, P. (1957). La cosecha espiritual que han tenido los de la Compañía (de Jesús) en los indios. En *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía (de Jesús)*. Tomo 1. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

De Velasco, J. ([1789] 1981). *Historia del Reino de Quito: En la América meridional.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Deleuze, G. y Guattari, F. ([1980] 1994). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.

Fitzell, J. (1994). Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador: Viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios. En B. Muratorio (Ed.), *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (pp. 25-74). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction.* New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

García, G.V. (2003). *La invención «ética» del sujeto indígena en la Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. París: Éditions Recherches.

Guattari, F. y Rolnik, S. ([1986] 2011). *Micropolítica: Cartografias do desejo.* Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Hurtado, O. (1979). *El poder político en el Ecuador*. Quito: Editorial Ariel.

Hurtado, O. (2007). *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador S.A.

Hidrovo, T. (2003). *Evangelización y religiosidad indígena en Puerto Viejo en la Colonia* (Vol. 33, Serie Magíster). Quito: Abya Yala.

Iturralde, D. (1995). Nacionalidades indígenas y Estado nacional en Ecuador. En E. Ayala (Ed.), *Nueva historia del Ecuador. Volumen 13: Ensayos generales II: Nación, Estado y sistema político* (pp. 9-58). Quito: Corporación Editora Nacional.

Jaramillo Alvarado, P. (1997) *El indio ecuatoriano: Contribución al estudio de la sociología indoamericana* (7ª Ed.). Quito: Corporación Editora Nacional.

Lazzarato, M. (2014). *Signos, máquinas, subjetividades.* São Paulo: Edições SESC São Paulo.

Mera, J. (1887). *Melodías indígenas*. Barcelona: Timbre Imperial, Sección Tipográfica del Crédito Catalán.
Mera, J. (1891). *Cumandá o un drama entre salvajes*. Madrid: Librería de Fernando Fé.
Monsalve, J. (1916). *El ideal político del libertador Simón Bolívar*. Bogotá: Imprenta Nacional.
Monsalve Pozo, L. (2006). *El Indio, cuestiones de su vida y su pasión* (2ª Ed.). Quito: Ediciones La Tierra.
Moreno, S. (2003). *Alzamientos indígenas en la Audiencia de Quito, 1534-1803* (2° Ed.). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión».
Muratorio, B. (1994). Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX. En B. Muratorio (Ed.), *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX* (pp. 109-196). Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
Ordóñez, A. (2000). «¡Carajo soy un indio! Me llamo Guayasamín» La construcción social de las «razas» en el Ecuador. Un estudio de caso (Tesis de maestría inédita). FLACSO, Quito, Ecuador.
Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
Paladines, C. (2011). *Breve historia del pensamiento ecuatoriano*. Quito: Corporación Editora Nacional.
Pécaut, D. (2003). *Violencia y política: Ensayos sobre el conflicto colombiano*. Medellín: Editora Hombre Nuevo-Universidad del Valle.
Pécaut, D. (2006). *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá: Editorial Norma.
Revel, J. (2005). *Michel Foucault: Conceitos essenciais*. São Carlos: Editora Claraluz.
Rolnik, S. (2003a). «Fale com ele» ou como tratar o corpo vibrátil em coma. Conferência proferida nos simpósios: Corpo, Arte e Clínica (11/04/03). Porto Alegre: UFRGS, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (11/04/03).
Rolnik, S. (2003b). «A vida nos tempos de cólera» (17/05/03). São Paulo: ONG Atua, Rede de Acompanhamento Terapêutico. Itaú Cultural.
Rolnik, S. (2003c). «A clínica em questão: conversações sobre clínica, política e criação» (05/12/03). São Paulo: DA de Psicologia UFF e Universidade Nômade.

Rolnik, S. (2006/2011). *Cartografia sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora Sulina.

Sacoto, A. (2014). *Catorce novelas claves de la literatura ecuatoriana.* Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión».

Sánchez, M. (1960). *Prosistas de la colonia: Siglos XV-XVIII.* Puebla: Editorial Cajicá.

Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos.* México: Ediciones Era.

Spinoza, B. ([1677] 1990). Ética-*Tratado Teológico Político* (Edición en español). México: Editorial Porrúa, S.A.

Tinajero, F. (2013). El siglo de Carrión. En S. Bustamante y G. Maldonado (Eds.), *Benjamín Carrión y la «cultura popular»* (pp. 11-61). Quito: Secretaría Nacional de Gestión de la Política.

Tinajero, F. (2015). *Paradojas de nuestra identidad*. Quito: Eskeletra Editorial.

Thuram, L. (2011). *Exhibitions: L'Invention du Savage*. Paris: Musee du quai Branly.

Todorov, T. (2007). *La conquista de América: El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Valdano, J. (2005). *Identidad y formas de lo ecuatoriano*. Quito: Editorial Eskeletra.

Vallejo, R. (2002). Juan León Mera. En D. Araujo (Ed.), *Historia de las literaturas del Ecuador período 1830-1895* (2ª Ed.) (pp. 207-254). Quito: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito.

Vallejo, R. (2005). En una vasija de barro. *Kipus: Revista Andina de Letras*, *19*, 31-32.

Viveiros de Castro, E. (2002). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. En *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2007). Entrevista de Pedro Cesarino y Sérgio Cohn. *Revista Azougue-Saque/Dádiva*, 11, Río de Janeiro, Programa Cultura e Pensamento, MinC.

Wade, P. (1997). *Gente Negra, Nación Mestiza: Dinámicas de las Identidades Raciales en Colombia.* Santa Fe de Bogotá: Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores: Ediciones Uniandes.

Yrigoyen, R. (2011). El derecho a la libre determinación del desarrollo, la participación, la consulta y el consentimiento. En M. Aparicio (Ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio: Conflictos y desafíos en América Latina* (pp. 103-146). Barcelona: Icaria.